Jürgen Moltmann

# La justicia crea futuro

## Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado

Sal Terrae

Presencia teológica

# La justicia crea futuro

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»
66

Jürgen Moltmann

# La justicia crea futuro

## Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original alemán:
*Gerechtigkeit schafft Zukunft*


Traducción: *Jesús García-Abril*

Guevara, 20 - 39001 Santander

Con las debidas licencias
*Impreso en España. Printed in Spain*
ISBN: 84-293-1060-6
Dep. Legal: BI-822-92

Fotocomposición:
Didot, S.A. - Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

A *Heino Falcke*,
pastor en Erfurt,
en su 60 cumpleaños,
y a los hermanos y hermanas
del Movimiento por la Paz,
en comunión de esperanza.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
y a los hermanos y hermanas
del Movimiento por la Paz,
en comunión de esperanza.

# Indice

# Prólogo

Solemos pensar que el futuro es algo que llega con el tiempo. Así al menos era hasta ahora. Pero, cuando los atentados de la humanidad contra sí misma se convierten en una amenaza total, bien sea a través de los sistemas de exterminio masivo, atómicos, químicos y biológicos, bien sea a través de la destrucción progresiva de la naturaleza, el futuro deja de tener sentido por sí mismo para convertirse en algo que es preciso «crear» de modo consciente. Su misma duración depende de los hombres, y hemos de procurarle continuamente a la vida nuevas prórrogas si queremos que vivan las generaciones venideras y aun los mismos seres que habitan con nosotros la tierra. El género humano se ha hecho vulnerable. Nuestro tiempo se ha vuelto limitado. Es ésta una situación nueva en la historia de la humanidad; una situación en la que la fe y la teología cristianas tienen aún que encontrar su lugar. A causa de esa posible destrucción, el tiempo en que se ha hecho posible el fin de la humanidad y de todos los seres superiores de la tierra ha sido calificado de «tiempo final», en un sentido banal y en modo alguno apocalíptico. En esta situación es más importante comprender las nuevas cuestiones de vida o muerte, para las que aún no disponemos de respuestas «salvadoras», que repetir las antiguas respuestas a las preguntas que se hacían las generaciones pasadas.

Naturalmente, mis experiencias sobre esta nueva situación son experiencias europeas, y mi forma de expresarlas está impregnada de tradición occidental, concretamente alemana. Por eso me he contenido conscientemente y hablo poco de la situación en los países del Tercer Mundo, pero no porque no me importe dicha situación, sino porque en estas cuestiones los que tienen la palabra son los teólogos de aquellas regiones del planeta. Y es que estoy convencido de que la comunidad de los teólogos, de los cristianos y de cualesquiera personas, en este mundo único pero dividido, se hace más fuerte en la medida en que cada cual profundiza en el conocimiento de su propia situación. Cuanto más nos comprometamos por la paz y el desarme en una Europa dividida, tanto más nos acercaremos y ayudaremos a quienes en el Tercer Mundo luchan por la liberación y la justicia económica. «Solidaridad» significa también resolver los propios problemas en comunidad con los demás y con la mirada puesta en sus problemas.

Los tres capítulos sobre justicia social, política de la paz y ética de la creación, que presento a continuación, tienen su origen en sendas conferencias que he impartido y analizado en los últimos dos años en Alemania, Italia, Hungría, Holanda, Inglaterra, Escocia, Irlanda, Australia, Canadá y Estados Unidos. Esta publicación pretende también servir al proceso de formación conciliar sobre «Justicia, Paz y Conservación de la Creación» que el Consejo Mundial de las Iglesias propuso e inauguró en Vancouver en 1983.

Tübingen, 6 de diciembre de 1988
Jürgen Moltmann

# 1
# ¿Tiene futuro la sociedad moderna?

## 1. Contradicciones de la sociedad moderna

Por «sociedad moderna» entiendo, en general, las sociedades humanas nacidas de las revoluciones industriales, aunque tengo muy especialmente presente a la sociedad alemana occidental, en la que vivo y en la que tienen que vivir también mis hijos. Todas las sociedades industriales están expuestas a un permanente cambio social. Concretamente, asistimos hoy a la «tercera revolución industrial»: después de la mecanización vino la electrificación, y ahora aparece la informatización del trabajo. El cambio en las formas de producción exige de los hombres movilidad y flexibilidad, a la vez que requiere capacidad para hacer realidad nuevas posibilidades y fuerza para superar las contradicciones que se experimentan. Desde el punto de vista social y político, la moderna sociedad industrial es necesariamente una sociedad sometida a permanentes reformas. Sólo si está dispuesta a transformarse, puede esta sociedad actuar todas sus posibilidades.

Sin embargo, para cualquier reforma social necesitamos una visión histórica, es decir, la visión de un futuro por el que merezca la pena vivir. Especialmente en momentos en los que las transformaciones técnicas hacen in-

currir a muchos en grandes contradicciones sociales y asumir grandes riesgos económicos, resulta vital esa visión del futuro. «Cuando no hay visiones, el pueblo muere» (Prov 29,18). Las personas conservadoras no tienen futuro, porque están incapacitadas para el cambio. Desean que todo permanezca tal como está para ellos. Pretenden prolongar su presente en el futuro para defender su propiedad. Por eso suelen temer a un futuro que pueda resultar diferente del presente que conocen. El cambio no les infunde esperanza, sino únicamente temor. Pero quien sólo desea prolongar su presente en el futuro pierde las nuevas posibilidades que el futuro le ofrece, ahogando, junto con esas posibilidades, el propio futuro. Además, la simple continuación de lo existente no da lugar hoy a ningún futuro por el que merezca la pena vivir. Sólo a base de cambios y reformas podremos salvar para el futuro lo que consideramos digno de conservarse. El miedo al futuro que sienten los conservadores, marxistas o antimarxistas, suele expresarse hoy como preocupación ante la «desestabilización». Pero sin una desestabilización consciente y querida del propio sistema no hay transformación («perestroika») posible ni esperanza de un futuro nuevo. Dicho de un modo más sencillo: sin crisis no hay oportunidad; sin crítica no hay libertad.

¿Tiene «futuro» la sociedad moderna?

Muchas personas que sufren y reconocen las contradicciones de esta sociedad lo dudan muy seriamente. Otras muchas, que padecen tales contradicciones, pero no las reconocen, lo dudan de un modo un tanto difuso. En general, puede decirse que jamás ha habido en las sociedades ricas de este mundo tanta desorientación, resignación y cinismo, tanto autoaborrecimiento y tanta agresividad hacia las instituciones como lo que se observa hoy en las sociedades industriales de Occidente. Paso a continuación a enumerar algunas de esas contradicciones:

a. Las sociedades en las que vivimos no sólo son clasistas, sino que se caracterizan además por ser lo que ha dado en llamarse «sociedades de los dos tercios». Son sociedades en las que dos tercios de la población fuerzan al otro tercio a vivir por debajo del umbral de la pobreza y a ser una especie de población superflua («surplus-people»), a pesar de que existen los medios que permitirían a todos los miembros de nuestra sociedad gozar de una vida libre y justa. En este sector se encuentran niños y ancianos, minusválidos y analfabetos y muchos grupos marginados. En Alemania Occidental tenemos una tasa de desempleo que oscila entre el 8 y el 10% y estamos preparados, según las explicaciones oficiales del gobierno, para «vivir con este desempleo estructural» también en el futuro, aun cuando, según el artículo 23 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, «toda persona tiene derecho al trabajo». Al 10% de nuestra población se le priva no sólo de la posibilidad de acceder a unos medios de subsistencia dignos, sino también de la autoestima que proporcionan el salario, el trabajo y la comunidad de intereses con otras personas. El hecho de que, desde hace unos diez años, algunas de nuestras sociedades industrializadas de Occidente generen una «nueva pobreza» no es una fatalidad, sino el resultado de una negligencia sociopolítica. Es un escándalo el que, debido a la amenaza del paro, toda una juventud esté tomando conciencia y constatando a diario que no se la necesita. Sabemos que existe una relación entre desempleo, delitos contra la propiedad y población carcelaria. El 50% de dicha población en los Estados Unidos ha padecido en algún momento el desempleo. A partir de 1979 se han incrementado en Alemania hasta en un 60% los robos con fractura. Para esa juventud, nuestra sociedad ha llegado a su término: «No hay futuro» («No Future»), es su respuesta desesperada.

b. Quien tiene esperanza en el futuro *ahorra* en el presente e *invierte* en dicho futuro. Quien no tiene esperanza y no

desea ningún futuro disfruta el presente y *contrae deudas* que sus hijos, o quien sea, tendrán que pagar más tarde. La esperanza o la desesperación de una sociedad se reflejan en sus inversiones y en sus deudas. Nuestras sociedades occidentales no se limitan en modo alguno a ser simples acreedoras de los países de un Tercer Mundo cada vez más endeudado, sino que ellas mismas, empezando por los Estados Unidos, agravan constantemente su déficit público con inmensas deudas. De ese modo gravamos a nuestros hijos y a las generaciones venideras con enormes cargas y les hacemos más difícil la vida. Ésta es «política sin futuro», «No-Future-Politics»[1].

c. Para protegerse unas de otras, las sociedades modernas han inventado y construido el *«sistema de disuasión nuclear»*. Por temor a la aniquilación mutua, se invierte cada vez más en medios para la «seguridad», desde la bomba atómica hasta la Iniciativa de Defensa Estratégica: la certeza de una destrucción recíproca debe garantizar la seguridad. Pero cuantos más medios se inviertan en esta «seguridad», menor será el valor de lo que se quiere asegurar. La disuasión nuclear amenaza con aniquilar no sólo al enemigo potencial, sino a toda la humanidad y toda forma de vida superior sobre la tierra. Es decir, encierra el peligro potencial de una matanza generalizada. La humanidad en su conjunto se ha hecho vulnerable, y son dos o tres sistemas político-militares los que deciden sobre su extinción o su supervivencia. Hay que reconocer, con el filósofo *Günter Anders*, que en Hiroshima y Nagasaki comenzó, en 1945, el posible fin de la humanidad: el final del futuro es una posibilidad constante.

d. Es cierto que la moderna sociedad industrializada ha producido más riqueza que ninguna otra sociedad a lo largo

1. Datos concretos, en R. NORTH, *Wer bezahlt die Rechnung? Die wirklichen Kosten des Wohlstands*, Wuppertal 1988.

de la historia. Pero ha producido esa riqueza para los seres humanos a costa de la naturaleza. Hasta ahora, ninguna sociedad humana había ocasionado tantos daños y tan irreparables en el medio ambiente. La «crisis ecológica» en que nuestras sociedades han precipitado a la naturaleza y a los seres humanos se ha convertido ya, probablemente, en una verdadera «catástrofe ecológica», al menos para los seres vivos más débiles[2]. Los que lo saben viven con el terrible temor de que la naturaleza pueda degradarse de tal modo que un día la humanidad, como en su tiempo los dinosaurios, se extinga como especie. Y lo que hace que este pensamiento sea más preocupante es la sospecha de que la decisión podría haber sido ya tomada de forma irreversible, porque ya no es posible controlar los tóxicos que ascienden a la capa de ozono que rodea la tierra o que se infiltran en su suelo. En tal caso, el destino de la humanidad estaría ya sellado antes de que se evidencien los síntomas de su extinción. De hecho, ya no tendríamos futuro, sino tan sólo un presente que no tardará en convertirse en pasado.

¿Tenemos los cristianos una «visión de esperanza» para este mundo o, por el contrario, el cristianismo establecido se ha fundido de tal modo con nuestra sociedad que compartimos las ambigüedades y contradicciones de ésta y ya no tenemos ningún mensaje de esperanza que ofrecer a nuestros contemporáneos? Indudablemente, en una sociedad pluralista la Iglesia de Cristo no tiene derecho a erigirse en portavoz de todos los seres humanos, cristianos y no cristianos; pero todos los seres humanos en esta sociedad sí tienen derecho a oir lo que los cristianos como tales cristianos —es decir, en razón de su peculiar fe y de su profunda esperanza— tenemos que decir.

2. Cfr. *Zur Lage der Welt 87/88. Daten für das Überleben unseres Planeten*, Worldwatch Institute Report, Frankfurt 1987.

Es cierto que del cristianismo establecido que se practica en nuestra sociedad pocos esperan que brote una visión de esperanza en un futuro por el que merezca la pena vivir. Ahora bien, ¿qué es la *verdadera* Iglesia de Jesucristo, sino la realidad de la perfecta *conversión* a Dios y del *renacer* consciente a la esperanza viva? Y en esa unidad de conversión y renacer, ¿qué es la Iglesia de Jesucristo, sino el *sacramento* del futuro de Dios y del futuro del mundo? En mi opinión, esto es aún más cierto que lo anterior. Para ser cristiano, yo no sabría encontrar mejor razón que esta experiencia divina de la conversión, del renacer a una esperanza viva y de la presencia del reino de Dios en el Espíritu que da la vida.

## 2. Experiencia de Dios y esperanza de futuro del cristiano

Cuando el cristiano piensa en el futuro de esta sociedad amenazada de muerte, inicia la experiencia que le hace cristiano. Cuando la Iglesia se integra activamente en los conflictos de la sociedad en la que vive, lo hace por voluntad del Dios al que debe la existencia. El compromiso social del cristiano es testimonio de Cristo, y la responsabilidad política de la Iglesia dimana del núcleo más íntimo de su misión divina; de lo contrario, ambas cosas resultarían arbitrarias y, en el fondo, superfluas. Pero ¿qué es lo que hace al cristiano ser cristiano, y a la Iglesia ser la Iglesia de Cristo?

a. En primer lugar, la acción justificadora y pacificadora de Dios, por medio de Cristo, en nosotros los hombres, injustos y belicosos. «Cristo fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación», dice Pablo (Rom 4,25). Y en la Carta a los Colosenses (1,19-20) se dice lo mismo de la paz: «[Quiso Dios] reconciliar por él y para él [Cristo] todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y lo que hay en los cielos». Todo lo que define al cristiano y todo cuanto

es y puede hacer la Iglesia se debe, pues, a esta acción justificadora y pacificadora de Dios en Cristo. Consiguientemente, la Iglesia no es más que fruto de la *pasión reconciliadora* y de la *acción justificadora* de Dios; y, en la unidad de ambas cosas, la Iglesia es la obra de la *voluntad pacificadora y vivificadora de Dios*. Lo que, por la fe, experimentamos como «Iglesia» ha sido siempre descrito como la experiencia de la gracia, de la aceptación y la rehabilitación divinas respecto de los hombres, que se dan por vencidos porque ya no ven ante sí ningún futuro.

b. Ahora bien, toda *gracia* origina la correspondiente *misión*. Si la Iglesia y los cristianos son *obra* de la acción justificadora y pacificadora de Dios, por lo mismo son también el *instrumento* de esa acción divina en el mundo. De la justificación de los hombres injustos se sigue su misión en favor de una más perfecta justicia en la sociedad. De la pacificación de los hombres belicosos se sigue su misión de pacificación en los conflictos de la misma sociedad. No puede haber otra respuesta por parte de los cristianos a su experiencia de Dios. Por supuesto que la acción creadora de Dios y la acción de respuesta del hombre no se encuentran en el mismo plano. Dios es Dios, y el hombre es hombre. Pero nadie puede separar ambos planos, que han sido unidos por el propio Dios. Del mismo modo que el hombre le debe enteramente a Dios su justificación, así también Dios lo hace depender todo del proceder justo del hombre. A aquel a quien justifica, Dios le hace sentir también hambre y sed de justicia. Dios nos otorga su paz para hacer de nosotros pacificadores. Quien se contenta con recibir la paz de Dios y no se hace pacificador a su vez, no conoce la dinámica del Espíritu de Dios.

La Iglesia existe como obra e instrumento de la justicia de Dios en la sociedad moderna, y los conflictos económicos, políticos y sociales de esta sociedad son también sus propios conflictos, que son experimentados por los

cristianos en propia carne. Cuanto más creen en la justicia de Dios, más profundamente sufren los cristianos la injusticia que observan. Si no hubiera Dios, tal vez podría uno resignarse a la violencia y a la injusticia, que obedecerían al acontecer normal de la realidad. Pero, si hay un Dios, y si este Dios es el Dios justo, entonces no podemos conformarnos, ni podremos jamás acostumbrarnos a la injusticia, sino que nos opondremos a ella y la combatiremos con todas nuestras fuerzas. Si hay Dios, entonces hay una justicia y un juicio a los que nadie puede sustraerse.

Cuanto mayor sea la exactitud con que una iglesia conozca su contexto social, tanto más eficazmente podrá ser instrumento de la justicia de Dios en dicha sociedad. La *teología política* en Europa y la *teología de la liberación* en América Latina nos han hecho tomar conciencia de nuestro contexto social y político. Lo cual no tiene nada que ver, como algunos sospechan, con una presunta «politización de la Iglesia» en sentido «izquierdista», sino que únicamente sirve al testimonio público de Cristo por parte de la Iglesia y a la responsabilidad que a todo cristiano compete respecto de la justicia de Dios[3].

c. Si la Iglesia de Cristo es la obra y el instrumento de la justicia de Dios en el mundo, entonces es también el *principio* y la *garantía* de la nueva creación futura del mundo en esta justicia. Si en la Iglesia se experimenta la paz de Dios, entonces ha de brotar también en ella la *esperanza* en la «paz en la tierra». La fe responde con pensamientos, palabras y obras a la justicia de Dios que se ha experi-

3. Cf. *Justicia económica para todos. La doctrina social católica y la economía de los Estados Unidos* (Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos), PPC, Madrid 1987. En esta encomiable declaración sobre justicia económica y social se echa en falta, desgraciadamente, la perspectiva de la justicia ecológica, sin la cual no hay justicia económica y social duradera.

mentado, y la *esperanza* aguarda el mundo nuevo y justo. La fe acepta la paz con Dios, pero la *esperanza* anticipa el nuevo mundo de la paz. La fe encuentra el consuelo de Dios en todo sufrimiento, pero la *esperanza* mira hacia el futuro de una nueva creación en la que ya no habrá llanto ni luto ni dolor. Por decirlo más sencillamente: el que cree en Dios tiene esperanza para esta tierra y no desespera, sino que, más allá del horizonte del terror apocalíptico, ve el mundo nuevo de Dios y actúa en consecuencia.

En los debates ecuménicos nacidos de Uppsala en 1968, hemos llamado a esta vida en la esperanza *«vida en la anticipación»*: preparad el camino al Señor. Y, aunque la angustia y los temores han aumentado, considero el mensaje de Uppsala más actual y válido que nunca:

> «Confiando en el poder renovador de Dios, os exhortamos a que participéis en la anticipación del reino de Dios y contribuyáis a que se haga ya visible de algún modo la nueva creación que Cristo habrá de consumar en su día... Dios renueva, y Cristo quiere que su Iglesia sea ya signo y anuncio de una sociedad humana renovada».

Los seres humanos viven no sólo de tradiciones, sino también de anticipaciones. Con temor y esperanza anticipamos el futuro y nos preparamos para él en el presente. Los que hoy desesperan y dicen que no hay futuro están anticipando su final y arruinando la vida de los demás. Pero los cristianos anticipamos el futuro de la nueva creación, del reino de la justicia y la libertad, no porque seamos optimistas, sino porque confiamos en la fidelidad de Dios. Por supuesto que no vamos a hacer realidad en el mundo el reino de la justicia. Sin embargo, por voluntad de Dios, no podemos eximirnos de esta tarea. Una *anticipación* es una prueba, un signo de la esperanza y un comienzo de la vida nueva.

## 3. Crear justicia en la sociedad

Pasemos ahora a considerar la vida de los seres humanos en sus relaciones esenciales desde la perspectiva de la justicia de Dios y de la paz, que está al servicio de la vida.

Para ello seguiremos el siguiente orden:

a. Las personas en la comunidad.
b. La comunidad entre generaciones.
c. Las generaciones en el medio ambiente natural.
d. La creación en el presente de Dios.

### a. *Las personas en la comunidad*

La moderna sociedad industrial ha generalizado un tipo de individualismo por el que cada cual busca su propia libertad y nadie se interesa demasiado por los demás. En virtud del principio de competencia, los fuertes y hábiles se ven recompensados, mientras que los débiles e incapaces son castigados. Si a ello se añade el hecho de que, en principio, las oportunidades, las profesiones y los puestos de trabajo escasean, entonces surge la lucha de todos contra todos, porque «nunca hay bastante para todos». El resultado es una sociedad de oportunistas en la que cada vez es mayor el número de personas que se ven arrojadas a los márgenes o a los estratos inferiores. La ideología según la cual «nunca hay bastante para todos» hace de los humanos unos seres solitarios y aislados, privándoles de sus relaciones con los demás y ocasionándoles la muerte social.

Para que los hombres puedan volver a vivir de una manera humana en nuestra sociedad, debemos construir comunidades «desde abajo» y reconocer que las personas sólo pueden desarrollar su personalidad en un ámbito relacional y comunitario. La alternativa a la pobreza no es la propiedad. La alternativa a la pobreza y a la propiedad es la comunidad. El principio vital se llama «ayuda mutua», como ya mostró —tanto en relación al mundo animal

como al mundo de los hombres— *P. Kropotkin* frente a *Ch. Darwin*. En la comunidad nos hacemos ricos: ricos en amigos, vecinos, colegas, hermanos y hermanas, en quienes podemos confiar en caso de necesidad. Colectivamente, como comunidad, podemos ayudarnos a nosotros mismos en la mayoría de las dificultades. Juntos y solidariamente, tenemos la suficiente fuerza para configurar nuestra propia suerte. Pero, si nos dividimos, entonces nos hacemos susceptibles de ser dominados, según el antiguo adagio romano: «divide y vencerás». La comunidad es, por tanto, el verdadero escudo de la libertad de las personas.

Pero también hemos de reconocer, por contra, que la comunidad suele ser conservadora, aun cuando las personas puedan ser creativas.

Los seres humanos se desarrollan en comunidad, y la comunidad humana se transforma en las personas.

La sociedad moderna es siempre una sociedad centralista que ha establecido en las metrópolis los grandes centros industriales y administrativos, con lo que ha empobrecido a los pequeños municipios y ha desertizado el campo. La nueva construcción de una sociedad humana deberá, pues, empezar por esas unidades locales, más abarcables y habitables, a las que habrá que devolver muchas de las funciones y tareas transferidas a las instancias centrales. En la era de los modernos medios de comunicación, la *descentralización* no constituye ningún problema técnico. La sociedad tiene en las comunidades independientes unas dimensiones más humanas y vivas.

Lo mismo puede decirse de la Iglesia establecida, al menos en Alemania, donde hemos arrebatado a las comunidades locales las dimensiones misionera, ecuménica y diacónica, que han sido delegadas a organismos más complejos y voluminosos. Lo cual ha empobrecido y hecho más pasivas a las comunidades locales. Toda delegación

de tareas que uno mismo puede realizar conduce a una alienación. Por eso se quiere ahora restituir esas tareas a las comunidades locales, a fin de que éstas sean más diacónicas, misioneras y ecuménicas. Las comunidades locales pueden cuidar por sí mismas de muchos de sus miembros más desvalidos y ancianos si, en lugar de ser comunidades exclusivamente dedicadas a lo religioso y cúltico, se transforman en comunidades de vida. Así se describía a la primera comunidad cristiana de Jerusalén: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma... todas las cosas las tenían en común... y no había entre ellos nadie que pasara necesidad» (Hch 4,32ss). No creo que esto sea ninguna utopía, sino un mandato divino del Espíritu que también nosotros podemos vivir.

En este contexto hay que contemplar también el problema del *desempleo*. El trabajo es una exigencia fundamental de la vida humana, porque no sólo asegura la subsistencia material, sino que además proporciona reconocimiento social y autoestima personal. En una palabra, forma la personalidad. Consiguientemente, el «derecho al trabajo» es algo más que un derecho material: pertenece al ámbito más profundo de la persona. El modo que tengamos de trabajar y de repartir las posibilidades de trabajo determinará, no sólo nuestro destino personal, sino también nuestro futuro colectivo.

Por eso el compromiso por la justicia en las diferentes áreas del trabajo significa al menos lo siguiente: 1) el reparto equitativo de las posibilidades de trabajo entre hombres y mujeres mediante la reducción de la jornada laboral y la creación de nuevos puestos de trabajo; 2) la remuneración justa del trabajo y el establecimiento de unas condiciones laborales humanas; 3) una amplia oferta de formación y reciclaje de los trabajadores; 4) en lugar de anticipar la jubilación, promover el disfrute de «años sabáticos» a lo largo del período de actividad laboral; y 5) el reconocimiento social del trabajo no remunerado, es-

pecialmente el trabajo en el hogar y la atención familiar a los niños y a los ancianos.

Necesitamos una nueva definición del trabajo: el trabajo —hablando de modo general— es la participación activa en el *proceso social*, y no sólo en el *proceso productivo* de la sociedad. Todo cuanto sea trabajar honradamente en el proceso social exige el reconocimiento público, incluso en el plano económico.

b. *La comunidad entre generaciones*

Evidentemente, nos hemos acostumbrado a ver la vida humana de manera «sincrónica»: todos los hombres de una determinada época. Sin embargo, una somera ojeada al Antiguo Testamento nos muestra que las culturas antiguas siempre han considerado la vida humana de manera «diacrónica»: todos los hombres en el transcurso de las sucesivas generaciones. De hecho, los hombres no son únicamente seres sociales, sino también *seres generacionales*. Han sido creados como generaciones, y como generaciones viven unos con otros y para otros. Por eso la vida humana depende absolutamente de la observancia o la ruptura de un tácito *contrato generacional* que constituye la base de toda vida. Dicho contrato generacional estipula que los padres han de cuidar de los hijos mientras éstos son pequeños e indefensos, y que los hijos han de hacer lo propio con los padres cuando éstos se hacen viejos y necesitados de ayuda. Pero tal contrato no afecta únicamente a las familias, sino a todos los hombres de las distintas generaciones que viven juntas en una sociedad. Y, como todo hombre vive inserto en una «cadena» generacional a la que debe su propia vida, por eso está obligado a cuidar de la generación más joven y también de la más vieja. Por tanto, la condición de «prójimos» se vive también en la comunidad de generaciones que cuidan unas de otras; es decir, no sólo en la unión contractual entre el hombre y la mujer, sino también en la solidaridad entre jóvenes y viejos.

Actualmente se da, sin embargo, no sólo un egoísmo personal y un egoísmo colectivo, sino también un *egoísmo de la generación actual* respecto de las generaciones venideras. En la cadena generacional, la comunidad humana sólo puede subsistir si se da un justo equilibrio de las posibilidades de vida entre las generaciones actuales y las generaciones venideras; pero hoy planea la amenaza de una ruptura del contrato generacional que podría resultar mortal para la humanidad: nuestra generación está consumiendo las reservas petrolíferas existentes en el planeta; estamos gravando el presupuesto de comunidades, ciudades y naciones con monstruosas deudas que las generaciones venideras tendrán que pagar; estamos cubriendo la tierra de residuos tóxicos que nuestros hijos tendrán que exhumar para librarse de ellos; estamos produciendo en las centrales nucleares residuos atómicos que, según los distintos materiales y su respectiva «fecha de caducidad», deberán permanecer almacenados y vigilados hasta el año 3000, el 5000 o incluso más allá. Y, por si fuera poco, en nuestras sociedades vivirán en el futuro más ancianos y menos jóvenes que en cualquiera de las sociedades que hasta ahora han sido, con lo que se incrementarán las pensiones que los jóvenes deberán pagar por sus mayores. En una palabra, la generación actual está poniendo las cosas muy difíciles a las generaciones venideras; no estamos obrando justamente con nuestros hijos.

Para ser justos con las generaciones venideras deberíamos establecer con mayor honestidad la relación costos-beneficios en la explotación de los recursos. Es inadmisible que las ganancias se disfruten ahora y los costos deban ser pagados por las generaciones venideras. Según la Constitución de la República Federal Alemana, la propiedad tiene una *función social*. Quien adquiere y posee una propiedad contrae una responsabilidad social. Ahora bien, la propiedad permanece a lo largo de la sucesión de las generaciones y, consiguientemente, tiene también una *fun-*

*ción hereditaria*. Debemos, pues, entregar a las generaciones venideras la tierra, el aire y el agua tal como nosotros los recibimos. Todo ordenamiento de la propiedad debe enmarcarse en el contrato generacional, porque, en estricta justicia, la propiedad sólo debe utilizarse teniendo en cuenta a las generaciones venideras. En las antiguas sociedades agrarias resultaba perfectamente natural legar intacta a los hijos la tierra que se había heredado. Y en las modernas sociedades industriales hay que establecer expresamente este *derecho hereditario* entre las generaciones, porque ha dejado de ser algo obvio y coherente para muchas personas.

Las generaciones humanas forman la comunidad de la humanidad en el tiempo, y ésta consiste en la sucesión de las generaciones. Dicha comunidad en el tiempo es, pues, una comunidad verdaderamente humana cuando reina la justicia entre las generaciones y se respeta el «contrato generacional». En nuestra situación actual hay que respetar, ante todo, los derechos de los niños y de las generaciones venideras, porque, por una parte, los niños son los miembros más débiles de la cadena generacional y, por otra, las generaciones venideras, que aún carecen de voz, serán las primeras víctimas de la actual situación[4].

c. *Las generaciones en el medio ambiente natural*

La otra esfera vital que hoy es generalmente reconocida la constituyen el medio ambiente natural y la relación de la cultura humana con la naturaleza de la tierra. Los humanos, además de seres sociales y generacionales, son también seres naturales: pertenecen a la naturaleza y dependen de ella. Las civilizaciones humanas sólo pueden desarrollarse en un adecuado equilibrio con los condicionantes cósmicos del organismo de la tierra. Si se destruyen éstos, entonces

4. Cf. V. HAUFF (ed.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven 1987.

aquéllas desaparecen. Esto lo sabían perfectamente las sociedades agrarias premodernas, que, gracias a su religiosidad cósmica de carácter animista, tenían muy en cuenta dichos condicionantes. Las modernas sociedades industriales, en cambio, son las primeras que han prescindido de las leyes y los ritmos de la naturaleza, formándose únicamente en función de los deseos e ideas humanos. La moderna civilización científico-técnica ha sido la primera civilización que se ha limitado, en su relación con la naturaleza, a someterla y explotarla. Ya había predicho *Francis Bacon* que la ciencia y la técnica habrían de convertir a la naturaleza en «esclava del hombre», y *René Descartes* se deshacía en alabanzas ante la perspectiva de que el hombre, gracias a la ciencia y a la técnica, se convirtiera en «maître et possesseur de la nature». Sin embargo, contra su violación por parte de la moderna sociedad industrial, la naturaleza protesta muriendo silenciosamente o generando «contra-evoluciones» como el Sida o la proliferación de algas, etc. Semejante colapso hará que los hombres se extingan y la tierra sobreviva sin ellos.

Las sociedades que únicamente se preocupan de crecer y expansionarse son, a la larga, incapaces de subsistir, porque le exigen demasiado a su base humana y a su base natural, destruyendo éstas y arruinándose a sí mismas. Sólo una *conversión* radical y completa del estilo de vida del hombre y de los modos de producción de la industria podría evitar la muerte ecológica de la humanidad. Necesitamos una *reforma ecológica* de nuestra sociedad, de la producción, del consumo, del transporte... Lo cual es perfectamente factible desde el punto de vista técnico, con tal de que se desee desde el punto de vista político. Hay que examinar detenidamente toda propiedad humana, en especial la gran propiedad industrial y los medios de transporte, en función de su *incidencia medioambiental*. Todo cuanto dañe o destruya el medio ambiente natural ha de ser restringido o suprimido totalmente. Los bienes de con-

sumo cuyos residuos no pueden ser eliminados o catabolizados, como es el caso de ciertos productos químicos y del plástico, no pueden seguir siendo producidos. Es preciso desenmascarar como «antinatural» e «insano» el modo de vida, propio de los países desarrollados, que produce tantos residuos, y reformarlo en favor de un modo de vida más natural y más sano. La *justicia ecológica,* que es la base de una simbiosis duradera entre la humanidad y la naturaleza, será tan importante en el futuro como la *justicia económica* o la *justicia intergeneracional*.

Pero la reforma ecológica de nuestra sociedad también ha de empezar por las colectividades de tamaño reducido y suficientemente «manejables». Sólo los extraños no se preocupan de la destrucción del medio ambiente. En cambio, quien reside en un lugar determinado preserva el medio ambiente y mantiene habitable el entorno. De ahí las justificadísimas iniciativas ciudadanas contra los grandes proyectos industriales de consorcios multinacionales que destruyen la naturaleza.

### d. *La creación en el presente de Dios*

Volviendo de nuevo al ámbito de las actitudes personales, es menester, ante todo, un nuevo aprecio de la naturaleza y un nuevo respeto por la vida de las demás criaturas. Aquí es donde veo yo la gran misión de las diversas religiones, y en especial de la Iglesia cristiana, porque fue precisamente la «religión de la modernidad» occidental la que abrió el camino a la *secularización de la naturaleza*. Al término de la larga historia de nuestra civilización —y como consecuencia, por un lado, del *monoteísmo* moderno y, por otro, del *mecanicismo* de las ciencias de la naturaleza— ha quedado destruida la antigua concepción del mundo basada en la armonía de las fuerzas de la naturaleza. El monoteísmo moderno ha despojado a la naturaleza de su misterio divino y la ha «desencantado», como decía *Max Weber*, haciendo de ella un objeto de la conquista

humana. Si ha de llegarse a un nuevo aprecio de la naturaleza y a un nuevo respeto por la vida de las demás criaturas, entonces ha de reformarse a fondo esa «religión de la modernidad», de modo que ya no podamos separar a Dios y a la naturaleza, sino que percibamos a *Dios en la naturaleza* y a *la naturaleza en Dios*. Hemos de volver a integrarnos en la omniabarcante *comunidad de la creación*, de la que nos habíamos desprendido. Hemos de comprender de nuevo que la naturaleza y nosotros mismos somos creación de Dios y, en nombre de la creación divina, debemos oponernos a la destrucción de la naturaleza. Ya no podemos pretender únicamente conocer la naturaleza para dominarla, sino comprenderla para colaborar con ella. Tenemos que admitir la cogestión de la naturaleza no humana en la reforma ecológica de nuestra sociedad y respetar los derechos de otras criaturas distintas de nosotros. Hemos de redescubrir la *sabiduría de Dios en la naturaleza*, de la que se afirma en el capítulo 8 (35-36) del Libro de los Proverbios: «El que me halla a mí, halla la vida... pero el que me ofende hace daño a su alma; todos los que me odian aman la muerte». Aquí radica, en mi opinión, la principal y más urgente tarea de la teología actual. En la *reforma ecológica* de la «religión de la modernidad» veo yo la principal misión de la Iglesia de Cristo en nuestros días. La condición necesaria para un cambio ecológico de la moderna sociedad industrial consiste en que se produzca previamente un cambio espiritual y cultural que hunda sus raíces en una nueva experiencia religiosa de la realidad de Dios y de la naturaleza.

¿Tiene futuro la sociedad moderna? Si lo tiene, se llama *conversión*.

¿Sobrevivirá la humanidad a las crisis que hemos descrito? Ni podemos ni tenemos derecho a saberlo. Si supiéramos que la humanidad *no va a sobrevivir*, ya no haríamos nada por nuestros hijos, sino que nos limitaríamos a decir: «Después de nosotros, el diluvio». Y si supiéramos

que la humanidad *va a sobrevivir*, tampoco haríamos nada, con lo cual desaprovecharíamos nuestra oportunidad de convertirnos. Por tanto, como no podemos saber si la humanidad va a sobrevivir o no, hemos de proceder como si el futuro de toda la humanidad dependiera de nosotros y, al mismo tiempo, confiar ciegamente en que Dios sigue siendo fiel a su creación y no va a permitir que se pierda.

# 2
# La situación nuclear: teología y política de la paz

## 1. El paso de una evidente esperanza a un miedo soterrado

El 28 de agosto de 1963, frente al Lincoln Memorial de Washington, *Martin Luther King* proclamaba, ante un mundo dividido y sojuzgado, su inolvidable sueño de paz, libertad y humanidad:

> «He soñado que esta nación se levantará algún día y vivirá plenamente el verdadero sentido de su fe: que consideramos una verdad evidente el que todos los seres humanos hemos sido creados libres e iguales.
>
> He soñado que algún día mis cuatro pequeños hijos vivirán en una nación en la que ya no serán juzgados por el color de su piel, sino por su calidad moral.
>
> He soñado que algún día todos los valles se elevarán, todas las montañas se rebajarán, la gloria del Señor se hará patente, y todos los pueblos de la tierra la verán»[1].

En octubre de 1983, no lejos del mismo lugar, en la Casa Blanca, el presidente *Ronald Reagan* parece haber tenido

1. Martin Luther KING jr., *An Ebony Picture Biography*, Chicago 1968, p. 43.

también un sueño. A las preguntas de un corresponsal del diario israelita «Jerusalem Post», respondió:

> «Me remito a sus profetas del Antiguo Testamento y a los signos que anuncian el Armagedón, y me pregunto si no será la nuestra la generación que habrá de verlos. No sé si últimamente habrá reparado usted en algunas de esas profecías, pero créame si le digo que describen sin lugar a dudas los tiempos que estamos viviendo».

Y durante la campaña electoral, al preguntarle *Marvin Kalb* si con ello se refería a un «Armagedón nuclear», Reagan respondió en un principio que sí, aunque luego trató de curarse en salud hablando de un modo más ambiguo y descomprometido[2].

Si quisiéramos caracterizar el brusco cambio de talante acaecido en nuestra época, sería difícil encontrar un ejemplo mejor que el que proporcionan estas dos «visiones», separadas por tan sólo veinte años, cada una de las cuales, a su manera, ha determinado el curso de la historia. Con *Martin Luther King*, el movimiento en favor de los derechos civiles alcanzó en los Estados Unidos su punto álgido. La superación —tanto en el ámbito de la opinión pública como en el de las leyes— de un racismo de siglos se hizo primeramente posible, y más tarde se convirtió en realidad, en virtud del renacimiento de esa esperanza mesiánica en la venida gloriosa del Señor, que habría de unificar a una humanidad dividida y enemistada. Y tal esperanza mesiánica infundió a los hombres en aquellos momentos las fuerzas necesarias para superar el odio y la enemistad: «We shall overcome... some day. Deep in my heart I do believe, we shall overcome... some day», cantábamos por entonces... y no sólo en los Estados Unidos.

---

2. «Armageddon and the End Times»: *Time* (Nov. 5, 1984), p. 73. Véase, además, *Armageddon haunts Reagan, Convergence* (Report from the Christic Institute), Washington D.C., Invierno de 1985; R. JEWETT, «Coming to terms with the doom bomb»: *Methodist Quarterly Review* 3/4 (1984), pp. 9-22.

Las cosas, al parecer, han cambiado hoy de un modo radical. Las visiones políticas de la esperanza en la vida, la libertad y la justicia han dado paso, en la Casa Blanca de Washington, a la horrible pesadilla de la sangrienta lucha final en Armagedón. Y en la propia Europa, y de un modo especialmente virulento a raíz de Chernobyl, ronda un nuevo fantasma: el *fantasma del apocalipsis atómico*. «Apocalypse now» es algo más que el título de una película de los años setenta. Aquí y allá, por todas partes tañen por última vez las campanas del reloj del mundo. Los planes ministeriales para «el día después» se asemejan a las más inimaginables historias de terror. Para los «cinco minutos después de las doce» que aún le quedan a la humanidad, los médicos tienen que aprender a determinar cuáles serán en tal caso los afectados irremisiblemente por la radiactividad, y de hecho ya se tienen almacenadas grandes cantidades de psicofármacos —por ejemplo, en un hospital de Tübingen— para tranquilizar a las personas dominadas por el pánico y adormecer a los deshauciados. La anticipación del infierno apocalíptico que suponen tales escenas de «medicina catastrófica» surten su efecto, sobre todo, en el creciente pesimismo de las jóvenes generaciones: «No future!» («¡No hay futuro¡»)[3].

¿Qué efecto es ése?

Tanto en el plano teórico como en el práctico, nos encerramos en nosotros mismos, nos «amurallamos», nos paralizamos, y únicamente nos interesa que nada cambie: no queremos oir hablar ni de desarmes militares ni de reformas económicas. Nos quedamos petrificados en el presente, y ya no hay más futuro. Por eso debemos estirar y ensanchar lo más posible el presente. Cualquier modi-

3. G.M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984; L. Reinisch, *Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit*, Freiburg 1984; U.H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988.

ficación real de las circunstancias podría desequilibrar de raíz todo el tinglado y mandarlo al infierno. Por consiguiente, cualquier razonamiento o motivación para la ruptura y el cambio radical de la situación, en nombre de una nueva esperanza de futuro, pertenece, obviamente, al pasado.

*Cui bono?* ¿A quién benefician estas aterradoras imágenes, propias de un nuevo «apocalipsis»? Pues única y exclusivamente a la llamada *política de seguridad*. La que ha dado en llamarse, desde el pragmatismo político, «política de la seguridad nacional» —por la que en muchos países, en caso de apuro, se deroga el ordenamiento jurídico y hasta la propia Constitución, se menosprecian los derechos humanos y se reduce a la miseria a una gran parte del pueblo para preservar la seguridad de los ricos— se ha convertido en la *política del moderno apocalipsis*. La prometedora marcha hacia «nuevas fronteras» de justicia social ha dado paso a la actitud resignada ante la próxima e inevitable lucha final con el «reino del mal» en Armagedón[4].

Hay que mencionar, sin embargo, el hecho paradójico de que este nuevo clima apocalíptico *apenas tiene consecuencias en la vida personal* de muchos seres humanos: no supone alteración alguna, por ejemplo, a la hora de planificar las vacaciones. Si se pregunta a la gente qué es lo que esperan que ocurra en los próximos veinte años, se obtienen respuestas de lo más contradictorio: en el plano político, muchos temen que se produzca una guerra atómica

4. Cfr. al respecto la apocalíptica «pop» del «bestseller» de Hal LINDSEY, *The Late Great Planet Earth*, New York 1970, que adorna el itinerario apocalíptico hacia «Armagedón» con planes estratégicos de invasión de Jerusalén por los rusos y los chinos (pp. 144, 148), cuyos ejércitos son aniquilados entonces por las bombas atómicas de los Estados Unidos, tras de lo cual aparece Cristo, «el león», con los suyos, que han sido primero «arrebatados», para establecer el milenio en la tierra.

en esta misma generación, pero casi nadie espera que vaya a producirse su propia muerte. Muchos temen las más desoladoras catástrofes medioambientales, pero casi nadie espera contraer una enfermedad mortal. Tales contradicciones son difíciles de interpretar: el clima apocalíptico de nuestro tiempo es políticamente útil y rentable, porque, aunque hace que muchos seres humanos se preocupen por el futuro del mundo, no deja de ser algo irrelevante para la vida personal y, desde luego, no provoca ningún tipo de cambio profundo. Es algo que sirve para *sensibilizar*, pero también para lo contrario, para *insensibilizar*. Es algo que inquieta, pero que no estimula. Es algo que, aunque debería promover una serie de decisiones oportunas, lo único que hace, sin embargo, es reforzar la indecisión general, debido al clima generalizado de catastrofismo que provoca. Y, ante el temido colapso del mundo, se predispone a los seres humanos a aceptar demasiadas cosas negativas, haciendo que toleren una injusticia y una violencia contra las que, de otro modo, se habrían rebelado y defendido. El clima apocalíptico de nuestro tiempo mueve tan sólo a unos pocos a «velar y orar», mientras que son mayoría los que incurren en una especie de letargo, de «entumecimiento nuclear», porque pocas cosas tienen un efecto tan adormecedor como la desesperación absoluta. «¿No habéis podido velar una hora conmigo?», preguntaba Cristo a sus discípulos en Getsemaní.

## 2. Los datos de la era nuclear

En 1946 escribía *Albert Einstein* estas proféticas palabras: «El poder que desencadena el átomo lo ha cambiado todo, excepto mi manera de pensar. Pero tenemos necesidad de un pensamiento sustancialmente nuevo, si queremos que la humanidad sobreviva». Hoy, al cabo de más de cuarenta años, el poder aniquilador de las armas nucleares ha crecido inmensamente, pero todavía seguimos buscando un «nuevo pensamiento» que nos permita escapar a ese peligro mortal

para la humanidad[5]. Desde Hiroshima, «la bomba» ha transformado bruscamente el mundo, pero la teología cristiana se muestra sumamente reacia a percatarse de la nueva situación, en la que han quedado anticuados todos sus conceptos tradicionales acerca del poder, el terror y la guerra. Los cohetes son lanzados a velocidades supersónicas, pero «el espíritu» parece seguir avanzando «a pie». Por eso la conciencia humana sigue yendo a remolque de los cambios reales que se producen en la existencia de los hombres en la era nuclear. Por no haber captado con realismo la situación, no podemos aún concebir una visión esperanzada y suficientemente convincente del futuro. La oscura nube del «entumecimiento nuclear» gravita sobre la conciencia de los hombres. El miedo a la gran catástrofe nos incapacita para hacer hoy lo necesario para que nuestros hijos puedan vivir mañana.

a. La bomba de Hiroshima ha modificado cualitativamente la historia humana: *nuestro tiempo se ha convertido en un tiempo a plazo fijo*. La época que estamos viviendo es la última época de la humanidad, porque es una época en la que el final de dicha humanidad puede producirse en cualquier momento. El sistema de la disuasión nuclear, cada vez más sofisticado y perfecto, ha hecho posible acabar en unas pocas horas con la vida de la mayor parte de los seres humanos. Y el invierno nuclear que seguiría a una guerra atómica tampoco dejaría oportunidad alguna a los supervivientes. Este tiempo, pues, en el que el final de la humanidad es posible en cualquier momento, es, en un sentido puramente secular y ajeno a toda imagen apocalíptica, el «tiempo final», porque nadie puede esperar que esta era nuclear vaya a ser reemplazada por otra era en la que ya no se dé esa mortal amenaza de la humanidad contra

5. G. ANDERS, *Die atomare Drohung* (cuarta edición —ampliada con un prólogo— de *Endzeit und Zeitenende* [1959]), München 1983; K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft der Menschen*, München 1958.

sí misma[6]. El sueño de «un mundo sin armas nucleares» (*Gorbachov*) es un hermoso sueño, desde luego, pero nada más que un sueño. Nadie considera en serio que los hombres vayan a perder algún día la capacidad de hacer lo que ahora mismo pueden hacer. El que ha aprendido una vez la fórmula ya no puede olvidarla. La humanidad perdió en Hiroshima, en 1945, su «inocencia atómica», y ya no volverá a recobrarla.

Pues bien, si la era nuclear es la última era de la humanidad, entonces la lucha por la supervivencia de la humanidad significa hoy la *lucha por el tiempo*. La lucha por la vida es la lucha contra el final nuclear. Tratamos de hacer lo posible para que nuestro tiempo final sea ilimitado, procurando constantemente nuevas prórrogas a la vida amenazada sobre la tierra. Esta lucha por el aplazamiento del final es una lucha permanente por la supervivencia. Pero, en el mejor de los casos, es una lucha sin victoria, una lucha sin fin. Podemos prolongar esta era nuclear; pero tanto nosotros como las generaciones venideras tenemos que «ir tirando», en este tiempo final, bajo la espada de Damocles de «la bomba». En contra de lo que ocurría hasta hace poco, la pervivencia del género humano ya no está garantizada por la naturaleza, sino que ha de ser procurada por los seres humanos mediante una política consciente de supervivencia. Hasta ahora, la naturaleza se las había arreglado para regenerar al género humano después de padecer epidemias y hasta guerras mundiales. La naturaleza preservaba a los hombres de la destrucción por parte de sus congéneres. En adelante, ya no será así. A partir de Hiroshima, el género humano en su conjunto «se ha hecho perecedero», como afirmaba con razón *Mijail Gorbachov*, quien añadía que la «inmortalidad» o, más modestamente, la «vida», se ha convertido,

6. G. ANDERS, «Atomarer Mord — kein Selbstmord» (1959), *loc. cit.*, pp. 55ss.

a partir de Hiroshima, en la primera e ineludible tarea de la cultura humana, incluida la cultura política. Lo cual significa que todas las decisiones han de tomarse hoy en función de la vida de las generaciones venideras. Una nueva responsabilidad, hasta ahora totalmente inédita, que compete a todos los seres humanos.

b. La era nuclear es, además, la primera *era común* a todos los hombres y a todos los pueblos. A partir de Hiroshima, las distintas historias de los diversos pueblos de la tierra han pasado a constituir una común historia universal de una misma humanidad, aunque en un sentido fundamentalmente negativo: en el sentido de una amenaza mutua y un peligro común de aniquilación. Ciertamente, la escalada nuclear fue la resultante de la lucha por la hegemonía mundial entre las superpotencias: la primera que se convirtiera en una potencia atómica podría dar el salto al predominio absoluto y, gracias a su capacidad de amenazar a todas las demás con la aniquilación total, sería omnipotente. Pero, como no se ha dado monopolio nuclear alguno, nadie ha resultado vencedor. Las superpotencias nucleares se han neutralizado mutuamente y se han vuelto impotentes, dado que «el primero en disparar sería el segundo en perecer». La disuasión nuclear ha producido, pues, una situación en la que nada ni nadie puede moverse. Los chantajistas se han hecho víctimas del chantaje. La situación creada por la disuasión mutua reduce el margen de maniobra de toda acción de alta política. Las armas nucleares ya no pueden utilizarse militarmente ni siquiera en los pequeños conflictos. Su amenaza no ha surtido efecto ni en Corea ni en Vietnam ni en Irán ni en Afganistán ni en Nicaragua. La humanidad ha llegado a un punto muerto.

¿Existe alguna alternativa al Armagedón nuclear de las superpotencias? No faltan quienes idean nuevos sistemas de defensa de ámbito mundial (Iniciativa de Defensa Estratégica, o «Guerra de las Galaxias»); pero, como hay un

sistema de ataque para cada nuevo sistema de defensa, el mencionado proyecto no ofrece escapatoria alguna al «callejón sin salida».

Los pueblos se hallan hoy embarcados en la primera «era común» de la humanidad, porque todos ellos se han convertido en posible *objeto común* de la aniquilación nuclear. En tal situación, la supervivencia de la humanidad sólo es imaginable si los pueblos se organizan como *sujeto agente* colectivo para la supervivencia. A partir de Hiroshima, la *supervivencia* de la humanidad es inseparable de la *alianza* entre los pueblos para defenderse conjuntamente de tan mortal peligro. Sólo la unidad de la humanidad toda podrá garantizar la supervivencia, y la supervivencia de cada uno en particular presupone la alianza de la humanidad. Ahora bien, la alianza que haya de preservar la vida de la humanidad en la era de la amenaza nuclear exige la relativización de los intereses particulares de las naciones, la democratización de unas ideologías verdaderamente preñadas de conflictos, la tolerancia de las distintas religiones y la general subordinación de todos al interés común por la vida.

La competencia continua entre las superpotencias y entre los distintos sistemas sociales no ha permitido llegar aún al grado necesario de organización mundial. Sin embargo, sí es posible ir estableciendo progresivamente una red internacional de responsabilidad política por la paz a base de acuerdos regionales de colaboración en temas de seguridad, como habría sido el caso de las dos Alemanias o de los Estados de la Europa del Este y la del Oeste. De hecho, se han dado pasos concretos para, de la confrontación, pasar a la cooperación.

c. El sistema militar de disuasión nuclear, sin embargo, es en sí mismo ambiguo. Si, por un lado, asegura la paz, por otro la pone en grave peligro. Es verdad que puede significar un tránsito hacia una nueva preservación política

de la paz, pero también la pone en entredicho en otros dos aspectos:

c.a. La carrera armamentista del hemisferio norte la pagan los pueblos del Tercer Mundo, cada vez más empobrecidos y endeudados. Y es que dicha carrera ha llevado al rearme de los países en vías de desarrollo y a la proliferación de guerras en dichos países, donde, en las dos últimas décadas, se ha incrementado el tráfico de armas en un 75%, como lo prueba el informe de la ONU «Desarme y desarrollo», de 1986. Ambas crisis se condicionan a menudo mutuamente: si no hay desarme en el Norte, no habrá justicia en el Sur; y viceversa: sólo a base de un verdadero desarrollo en el Sur llegaremos al desarme y a la paz. Una guerra nuclear es un peligro posible para la humanidad; pero el conflicto económico Norte-Sur es una realidad que ocasiona hoy la muerte de muchos seres humanos.

c.b. Una guerra atómica sería la peor catástrofe que los hombres podríamos ocasionar al medio ambiente. Pero la carrera armamentista en el Primer Mundo —unida a otros muchos factores— está agravando las catástrofes ecológicas en los países del Tercer Mundo, debido al endeudamiento de éstos. Porque la explotación produce pobreza, la pobreza ocasiona endeudamiento, y el endeudamiento obliga a vender y consumir los propios recursos naturales, lo cual se concreta en la tala indiscriminada de la masa forestal, en la sobre-explotación de los pastos, en la dispersión de la población rural, etc. La carrera armamentista produce, pues, la pobreza y la destrucción del medio ambiente a nivel mundial. La humanidad pierde el capital necesario, las materias primas y la mano de obra imprescindibles, así como la inteligencia científica necesaria para su propia supervivencia. «El armamentismo es un robo», había dicho el presidente Eisenhower al término de su mandato, y así lo demuestra el informe Brundtland, «Nuestro futuro común», de 1987. La «espiral del miedo recí-

proco» ha conducido, en virtud de la intimidación mutua, a la militarización de la conciencia pública y a la moderna «cultura de las armas». Todo lo cual es mortífero para el hombre y para la naturaleza. Por eso debemos suprimir esa cultura del miedo y de las armas y crear, a base de democratización, una razonable confianza.

c.c. No menos importante es llamar la atención sobre el *problema humano* que implica la tecnología nuclear: en la obligada construcción de instalaciones nucleares, tanto para usos militares como para usos pacíficos, se ha desatendido, al parecer, el problema ecológico de la «eliminación» de los residuos radiactivos y del «desmantelamiento» de las bombas atómicas, así como el factor humano en el manejo de esta técnica. Evidentemente, el material radiactivo no puede ser simplemente devuelto a la naturaleza para que ésta se encargue de desactivarlo; debe ser almacenado en algún lugar y vigilado durante miles de años. Y, además, la tecnología nuclear exige hombres prácticamente infalibles, porque la reacción de aquélla a los fallos humanos no es precisamente benéfica. ¿Puede, entonces, esta peligrosísima tecnología estar en manos de personas incompetentes y corruptas? Las catástrofes de Windscale/Sellafield, Harrisburg y Chernobyl, así como los diversos escándalos internacionales de corrupción de la industria atómica alemana, hacen que la respuesta a esta pregunta sea negativa. El método experimental, el «trial-and-error method», tiene unos determinados límites. No podemos permitirnos ni un solo error grave, ni en forma de «Super-Gau» (el mayor desastre que puede producirse en una central nuclear, por fusión total e irreversible del reactor: N. del Trad.) ni en forma de guerra nuclear. Lo cual significa que ya no podemos seguir experimentando. Del mismo modo que sólo se vive una vez, así también la gran catástrofe atómica o la guerra nuclear sólo pueden producirse una vez: luego no quedará nadie para contarlo y aprender de la experiencia. Pero esto

quiere decir que, una de dos: o se abandona la mortífera tecnología nuclear y se buscan otras fuentes de energía más respetuosas del medio ambiente y menos nocivas para la vida humana, o habrá que resignarse a la desaparición o a la reconstrucción genética de ese ser humano del que con tanta gentileza se ha dicho hasta ahora que el errar era propio de él («errare humanum est»). También en la «ingeniería genética» se vislumbra el final de la experimentación: las bacterias producidas por manipulación genética no son susceptibles de ser controladas de nuevo una vez que han sido liberadas. Una acción de este tipo es siempre única e irrevocable y no nos deja siquiera la posibilidad de escarmentar. Desatamos procesos que quedan fuera de nuestro control y tomamos libremente decisiones por las que perdemos nuestra propia libertad. Y cuando las decisiones resultan ser definitivas, irrevocables e irrepetibles, entonces ya no se trata de experimentos, ya no hay margen de posibilidades; entonces ya no puede distinguirse entre la verdad y el error. Ahora la cosa va en serio: o todo o nada. Pero con ello topamos con el final del tiempo y con el presente eterno de lo que tradicionalmente se llamaba «el Juicio final».

## 3. El nuevo pensamiento teológico: la teología política

La nueva *teología política* surgió en Alemania, tras la Segunda Guerra Mundial, bajo el horrible síndrome de *Auschwitz*[7]. Para los jóvenes alemanes que accedíamos a la teología después de la guerra, «Auschwitz» se convirtió en el paradigma de una nueva forma de pensar y de actuar.

7. Cfr. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968; J.B. METZ / J. MOLTMANN / W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Mainz/München 1970; J. MOLTMANN, *Politische Theologie — Politische Ethik*, Mainz/München 1984; D. SÖLLE, *Politische Theologie*, Stuttgart (1971) 1982.

Constatamos con dolor que teníamos que vivir inevitablemente «después de Auschwitz» y a la sombra del holocausto que los alemanes, en nombre de nuestro pueblo, habíamos perpetrado contra el pueblo judío. «Después de Auschwitz» fue también el contexto concreto de nuestra teología. Con el nombre del «lugar del crimen» designábamos no sólo una crisis política y moral de nuestro pueblo, sino también una crisis teológica de nuestra fe. Pero lo incomprensible de «Auschwitz» para nosotros no eran sólo los verdugos y sus cómplices, ni sólo la perfección técnica del exterminio en masa, ni únicamente el hecho del ocultamiento de Dios. Lo incomprensible era, además, el silencio de tantos seres humanos que con su complicidad, con su indiferencia o con su ceguera, habían entregado a las víctimas, solas y abandonadas, a la terrible matanza. «Auschwitz» se convirtió para nosotros, no sólo en una pregunta por el sentido del sufrimiento, como para los judíos, sino también en la pregunta por la capacidad del ser humano para vivir con semejante carga de culpa, de vergüenza y de tristeza. «Después de Auschwitz ya no es posible la poesía», declaraba por entonces *Theodor W. Adorno*. Pero ¿puede hablarse de Dios «después de Auschwitz»? ¿Es aún posible la teología «después de Auschwitz»? Nuestra respuesta es: sí, pero sólo porque en Auschwitz hubo una «teología». Sólo evocando las plegarias del «Shema Israel» y del «Padre nuestro» que se recitaban en las cámaras de gas, podemos también nosotros orar de nuevo a Dios. Sólo en el recuerdo de las víctimas encontramos el coraje necesario para vivir y la esperanza en un futuro diferente.

Sobre este trasfondo comenzamos a preguntarnos por las distintas tradiciones cristianas y teológicas de Alemania: ¿por qué los cristianos y las iglesias, salvo excepciones, guardaron silencio confundidos con la masa? No, ciertamente, por falta de coraje personal. Nuestra reflexión

nos llevó a descubrir en la tradición las pautas de comportamiento y los prejuicios siguientes:

a. *El carácter privado de la fe*. La fe tiene que ver con la salvación del alma y con la paz interior de la conciencia, pero no con la política. La privatización de la religión en el mundo burgués del siglo XIX había secularizado la política y había entregado la vida pública a otros poderes. Surgió entonces la moderna disociación del hombre entre, por un lado, «vida pública» y, por otro, «vida privada»; y, en el terreno de la política, entre una política de la fuerza sin moral alguna, por un lado, y una moral personal sin ningún poder, por otro. Muchos cristianos que aborrecían a Hitler y deploraban la suerte de los judíos optaron por la llamada «emigración interior», es decir, intentaban salvar interiormente su alma, mientras en el plano exterior se amoldaban a las exigencias políticas. Con lo cual, no sólo no preservaban su inocencia personal, sino que se hacían culpables, ante sus conciudadanos judíos, de haber callado cuando habrían tenido que hablar.

Las teologías modernas, con su orientación trascendental, existencialista o personalista, no hacían más que reflejar esa moderna disociación de la conciencia. De ese modo, no estuvieron a la altura de los desafíos de su tiempo y, «después de Auschwitz», perdieron toda su «mordiente». La *teología política* que algunos de nosotros elaboramos frente a ellos parte del testimonio público y de la responsabilidad igualmente pública de la fe, y es una teología marcadamente crítica con respecto a la sociedad y con respecto al poder. El evangelio de Cristo no trata de una persona privada, sino que es una proclamación pública. La salvación de Cristo no es una salvación privada, sino la salvación del mundo. Por eso entró Jesús en un conflicto mortal con los poderes ateos de su tiempo. La fe cristiana es un convencimiento personal, sí; pero no es un asunto privado, sino un testimonio público de la justicia y la paz de Dios en este mundo violento.

b. *La separación entre religión y política*. La doctrina protestante de los «dos reinos» ha propugnado siempre, ya desde los tiempos de la Reforma, la diferenciación entre Iglesia y Estado, entre religión y política. De ahí la afirmación de que la Iglesia debe ser apolítica, y la política debe ser arreligiosa. Cuando Hitler accedió al poder, las iglesias no se sintieron responsables de la dignidad y los derechos humanos de comunistas, socialistas, demócratas y judíos, que fueron los primeros en sufrir la persecución. Sólo cuando Hitler pretendió someter a las iglesias hubo *resistencia eclesiástica*. A excepción de algunos casos, como el de *Dietrich Bonhoeffer*, no hubo ningún tipo de resistencia política por parte de los cristianos y de las diversas iglesias. «La Iglesia tiene que seguir siendo Iglesia», se decía, ocurra lo que ocurra en el Estado y en la Sociedad. Y, con esta actitud, las iglesias se hicieron culpables de «Auschwitz».

Pues bien, las teologías y eclesiologías modernas reflejan inequívocamente esta separación entre religión y política. Ahora bien, del mismo modo que una iglesia apenas puede existir «apolíticamente» en una sociedad, así tampoco es concebible una teología puramente eclesiástica y apolítica. Es cierto que hay teólogos carentes de conciencia política, pero en el fondo no hay teólogos apolíticos. Las iglesias y los teólogos que se declaran «apolíticos», en realidad colaboran siempre con el poder establecido y, por lo general, entablan siempre alianzas conservadoras. Su presunta neutralidad política es el precio que deben pagar por su privilegiada situación. La nueva *teología política* no pretende «politizar» a las iglesias, sino hacer que éstas tomen conciencia de sus ataduras políticas y «cristianizar» su existencia igualmente política. La Iglesia, como dice *J.B. Metz*, es una instancia de libertad crítica frente a la sociedad, porque, a fin de cuentas, toda iglesia que apele a Cristo debe recordar que Cristo no fue inmolado por un sacerdote sobre un altar y entre dos candelabros,

sino que fue crucificado por el poder romano de ocupación sobre el Gólgota, «fuera de la ciudad», y entre dos combatientes judíos por la libertad.

c. La privatización de la fe y la separación entre Iglesia y política han producido un efecto sumamente funesto en la vida pública social y política. En Alemania, concretamente, dio lugar a lo que dio en llamarse *«Realpolitik»* («política realista»), que no es otra cosa —dicho con crudeza— sino la *política de la fuerza sin conciencia* ni escrúpulos morales. «Con el Sermón de la Montaña no se puede gobernar el Estado», decía *Bismarck*, el primer canciller del imperio alemán, que en su vida privada era sumamente piadoso. Esta «política realista» alemana ha desencadenado dos guerras mundiales y, a la larga, ha acabado arruinando física y psicológicamente a nuestro pueblo, aun cuando a corto plazo siempre fuera una política bastante eficaz. En cambio, no sólo es más responsable, sino también más inteligente, adaptar la política a las exigencias de los derechos humanos y considerar toda política nacional como una tarea moral exigida por la humanidad. «Después de Auschwitz», la moral y la religión, la conciencia y la responsabilidad deben retornar a la política si se pretende preservar a la humanidad de un holocausto nuclear.

La *teología política* que iniciamos en Alemania en los años sesenta se convirtió en un movimiento teológico que rebasó ampliamente las fronteras de Europa occidental y no tardó en llegar a un intercambio mutuo con la reflexión teológica que se hacía en América Latina, primero en forma de «teología de la revolución» y, más tarde, en forma de «teología de la liberación». Tampoco tardó en conectar con el movimiento de los derechos civiles y con la «teología negra» de los Estados Unidos. Posteriormente vinieron los contactos con la «teología Minjung» coreana y otras teologías contextuales en diversos países del Tercer Mundo. Actualmente están surgiendo en todas partes teologías po-

líticas parecidas, elaboradas por cristianos comprometidos con la liberación, con la justicia social y con los derechos humanos en el contexto político específico de sus respectivos países.

Tanto en una como en otra Alemania, y debido al desengaño político, creció espectacularmente el *movimiento por la paz*, que alcanzó su punto culminante en 1981 y 1982, con enormes manifestaciones ciudadanas y «cadenas humanas» de cientos de kilómetros. Dicho movimiento reforzó el debate sobre la paz que venía produciéndose en nuestras iglesias ya desde el inicio del rearme de la Alemania Occidental, y que movió a la Iglesia Evangélica de la Alemania del Este, en 1983, a manifestar su rotundo y comprometido rechazo del «espíritu que inspiraba tanto la teoría como la praxis del sistema de disuasión nuclear». En 1982, la Iglesia Reformada de Alemania Occidental consideró dicho sistema «incompatible» con la fe cristiana y proclamó el *status confessionis*. Por su parte, la Iglesia Evangélica de Alemania Occidental y las respectivas conferencias episcopales católicas reaccionaron con algo más de moderación, porque admitían el sistema militar de disuasión como un modo «todavía posible» de asegurar la paz en el proceso en curso de afianzamiento político. Sin embargo, semejante argumento pierde su fuerza cuando, año tras año, lo único que hay es un progresivo rearme.

La iglesia cristiana, a lo largo de su historia, ha elaborado diferentes conceptos en relación al poder capaz de desencadenar una guerra: la *doctrina de la guerra justa* y la *ética pacifista del seguimiento*. Según la tradicional *doctrina de la guerra justa*, ninguna guerra en la que se empleen medios de aniquilación masiva puede ser denominada «justa». Sin embargo, una guerra con armas nucleares desborda los límites de este concepto, porque es algo que no pudo preverse en absoluto cuando dicho concepto fue acuñado. Por eso se discute si esa doctrina de la guerra justa

puede seguir teniendo alguna validez. El debate se ha centrado, acertadamente, en el tema de «la paz a través de la justicia» o una nueva doctrina de la «paz justa», como recomendaba en 1986 el documento del Consejo de Obispos de la Unión Metodista de los Estados Unidos. Por su parte, la *ética pacifista del seguimiento*, practicada hasta ahora por las iglesias tradicionales de la paz y por grupos cristianos aislados, ha servido de signo distintivo de los verdaderos cristianos que han querido distanciarse de este mundo perverso y violento. En la era final nuclear que se inició con Hiroshima, esta ética evangélica de la paz no debería reducirse a un pequeño círculo, sino que lo moral y lo único razonable sería que dicha ética fuera universalmente practicada y se extendiera al campo político. La *teología política* que iniciamos en los años sesenta, una vez que tomamos conciencia del holocausto judío de «Auschwitz», se ha ido, pues, convirtiendo progresivamente, a partir de mediados de los setenta, en una *teología de la paz*, a la vista del holocausto nuclear que amenaza a la humanidad entera[8].

## 4. Era final atómica y esperanza apocalíptica

La expresión «era final» se ha empleado tradicionalmente para referirse a las representaciones apocalípticas de aquellos sucesos que habrán de acontecer al término de este mundo como «las postrimerías» y que describen los dolores de parto del nuevo mundo de Dios. *Günter Anders* fue, en 1959, uno de los primeros en hablar de una «teología atómica», de un «apocalipsis atómico» y de una «era final» carente de esperanza. Vamos a comparar sus tesis con las tradiciones judía y cristiana de una esperanza apocalíptica.

8. J. MOLTMANN, *Friedenstheologie — Befreiungstheologie. Analysen — Berichte — Meditationen*, München 1988.

a. La «teología atómica» interpreta el poderío nuclear con conceptos apocalípticos, porque dicho poderío desborda todos los conceptos políticos acostumbrados. Cuando un país se convierte en «potencia nuclear», ya ha dado el «salto al absoluto»; ya ha alcanzado la omnipotencia, si por «omnipotencia» se entiende la capacidad de amenazar al mundo con la destrucción; ya tiene parte en la decisión sobre el ser o no ser de la humanidad. Esta situación atómica es el final de la política: ya no hay posibilidad de establecer delimitaciones políticas o militares. Mientras la teología se interese por «lo infernal», dice *Günter Anders*, nada de cuanto hagan las potencias nucleares caerá fuera del ámbito teológico. El infierno atómico que dichas potencias amenazan con desencadenar sólo es concebible en imágenes de terror apocalíptico.

A este temprano análisis de *Anders* hay que añadir que el poderío nuclear tiene también, evidentemente, algo de religioso, en cuanto que representa un «fascinosum et tremendum mysterium». La adoración del poder aniquilador es la más consumada expresión de la blasfemia. Todo el sistema de terror nuclear encierra en sí las tendencias religiosas suicidas del nihilismo. El sistema de disuasión nuclear, por tanto, no es tan sólo un problema de cálculo militar, político o ético, sino un problema profundamente religioso cuyo reconocimiento constituye un desafío para la fe cristiana.

b. Opinaba *Günter Anders* que la generalizada «ceguera apocalíptica» impide percibir de manera realista esta situación de «era final», y que el no menos generalizado «embotamiento apocalíptico» paraliza la voluntad de sobrevivir[9]. Lo cual es cierto, en lo que se refiere al interés oficial por quitarle hierro al asunto de la amenaza nuclear. Pero existe también un *cansancio apocalíptico*, es decir,

9. G. ANDERS, Prólogo a la segunda edición, *op. cit.*, p. IX.

una especie de parálisis nacida del análisis de nuestra impotencia frente a la prepotencia atómica.

c. Después de que *Günter Anders* intentara concebir en imágenes apocalípticas la era atómica, le asaltó en 1960 la duda de si el «apocalipsis» constituía el modo adecuado de expresar la amenaza atómica, y en aquel mismo año descubrió las siguientes diferencias: la apocalíptica atómica únicamente sabe de «apocalipsis a secas», de «apocalipsis sin reino», con lo que se produce una verdadera inversión de la fe en el progreso del siglo XIX, que esperaba en un «reino sin apocalipsis». La expectativa última cristiana era infundada en su tiempo, mientras que la actual era final atómica está plenamente fundada. La expectativa cristiana apuntaba al juicio de Dios acerca de la culpa humana; la expectativa final atómica, en cambio, apunta al fracaso y la muerte del hombre. Dicho en términos cristianos, «el futuro ya ha comenzado»; hablando en términos «atómicos», habría que decir: «la ausencia de futuro ya ha comenzado»[10].

La diferencia, sin embargo, llega bastante más lejos: cualquier interpretación de los problemas de hoy en categorías apocalípticas significa transferir a Dios la responsabilidad humana y es, además, profundamente irresponsable e inmoral. Se denomina «Armagedón» a la inminente catástrofe nuclear para imputar a Dios ese crimen contra la humanidad. Se utilizan las imágenes apocalípticas para hacer del mencionado crimen una fatalidad a la que es preciso someterse; y nada hay tan funesto como creer en la fatalidad, porque ello le hace a uno cómplice del ejecutor de la misma. Se busca en las imágenes apocalípticas una escapatoria a la catástrofe, y se encuentra dicha escapatoria en el «extasiamiento» de los creyentes ante la «gran tribulación»; y este escapismo significa el abandono de toda

10. G. Anders, *op. cit.*, pp. 217ss.

responsabilidad para con la tierra y los propios hijos. Del «Armagedón» bíblico se dice en Ap 16,16 que *Dios* habrá de congregar a los espíritus diabólicos, en el «Gran Día de Dios», en el lugar llamado «Armagedón». ¿Qué tiene que ver el último día de la humanidad, en ese final nuclear desencadenado por los hombres, con el «Gran Día de Dios»? Digámoslo con toda simplicidad: ¡absolutamente nada!

«Apocalipsis» significa «revelación», y en la tradición bíblica designa la futura manifestación de los hombres ante Dios, y de Dios ante los hombres, en el juicio y el reino de Dios. No tiene nada que ver con ningún tipo de catastrofismo ni de fatalismo, sino que formula la esperanza en Dios con relación a la calamidad definitiva del mundo. Lo que infunde terror a los apocalípticos no es la destrucción de este viejo mundo de injusticia y violencia, sino el que Dios decida abandonar su creación, arrepentido de haberla creado[11]. El recuerdo del relato de Noé y del diluvio subyace a toda la apocalíptica bíblica, y este recuerdo suscita la esperanza de que Dios habrá de permanecer fiel a su voluntad creadora. Los apocalípticos no son agoreros que siempre cuentan con que ocurra lo peor, a fin de tener razón cuando lo peor acontece y alegrarse cuando no acontece. Lo que hacen los apocalípticos es alentar la esperanza en medio del peligro, porque más allá del horizonte del fin del mundo vislumbran el nuevo mundo de Dios.

## 5. La catástrofe nuclear: ¿dónde está Dios?

El meditar sobre esta pregunta no proporciona respuesta alguna; lo único que hace es que la pregunta se convierta en grito y en lamento. Partiendo de las diversas respuestas que, consciente o inconscientemente, nos hemos dado en el plano religioso para seguir viviendo como hasta ahora

11. Así razona acertadamente G.M. MARTIN, *op. cit.*, p. 103.

y no tener que cambiar nada en absoluto, quisiera reformular una serie de preguntas sobre Dios que nos inquietan profundamente y nos llevan a buscar nuevas respuestas. Ante la perspectiva de una posible catástrofe nuclear, no sólo necesitamos nosotros a Dios; ¡también Dios nos necesita a nosotros! Éste es el problema teológico que debemos plantearnos.

Uno no puede sustraerse a la impresión de que la teología aún no ha tomado conciencia del verdadero alcance de la nueva situación. Al igual que la teología americana, también la teología alemana acepta únicamente a regañadientes —y, hasta ahora, sólo en un plano ético-político— la era final atómica del género humano. Las respectivas «memorias» de la Liga Reformada (1981) y de la Iglesia Evangélica Alemana (1982), los «memorandums» de la Conferencia Episcopal Católica y de los obispos Metodistas de los Estados Unidos, las declaraciones hechas por otras denominaciones religiosas y el debate público sobre armamento atómico muestran claramente cuán limitada es nuestra manera de percibir la situación. Hasta ahora no hemos captado suficientemente, desde el punto de vista teológico, ni el desafío religioso del «nuclearismo» ni el carácter de amenaza definitiva que reviste el sistema de disuasión nuclear. Sólo en «anotaciones al margen» y en declaraciones más bien espontáneas y poco elaboradas se pone en mutua relación a Dios y la catástrofe nuclear. Pero, dada la negación de Dios que supone el holocausto atómico, posible en cualquier momento, el debate acerca de «Dios después de Auschwitz» vuelve a estar de actualidad, aunque ahora en otro plano: el de la humanidad toda y la vida sobre la tierra, que arderán en la hoguera atómica y perderán toda capacidad de supervivencia en el subsiguiente «invierno nuclear».

¿Qué pasa entonces con Dios? Vamos a recoger una serie de respuestas teológicas y a tratar de debatirlas en el foro del tribunal divino.

a. *Dios es el Todopoderoso que obra todo en todas las cosas y que, por lo tanto, provoca también la catástrofe atómica. No sabemos por qué, pero tenemos que doblegarnos a su incomprensible voluntad.*

En contra de lo que pretende, semejante explicación no suscita confianza, sino odio contra Dios, al que se hace culpable de un crimen humano, con lo que ya no es posible distinguir entre Dios y Satán. Lo cual, además de irresponsable, es inadmisible como excusa humana ante el juicio de Dios. Lo que subyace es, evidentemente, el más profundo de los problemas teológicos, que en el debate acerca de Auschwitz fue percibido tanto por los judíos como por los cristianos: no se puede concebir a Dios como «el Todopoderoso» en un sentido absoluto ni como la causa universal de todo cuanto ocurre en este mundo[12]. «Todopoderoso» es el amor esencial de Dios, que «todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1 Cor 13,7). Dios es Dios, no como «el Todopoderoso», sino como el Viviente absoluto. Su «omnipotencia», por tanto, hay que entenderla en el sentido del amor eterno como paciencia ilimitada, como tolerancia infinita, que es lo que le permite soportar a su creación sobre la tierra, a pesar de todas sus contradicciones, y mantenerse fiel a ella. Dios tiene esperanza en este mundo, y por eso confía en él y lo mantiene abierto al futuro.

b. *Dios no permitirá la catástrofe atómica, porque mantiene la Alianza que hizo con Noé, en virtud de la cual garantizaba la vida sobre la tierra con la promesa de que no volvería a haber ningún nuevo «diluvio».*

---

12. Cfr. H. JONAS, «Der Gottesbegriff nach Auschwitz», en (Fr. Stern/ H.Jonas) *Reflexionen in finsterer Zeit*, Tübingen 1984, pp. 61-86. Véase también la respuesta cristiana de E. JÜNGEL, «Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung Gottes», en *Gottes Zukunft — Zukunft der Welt. Homenaje a Jürgen Moltmann*, München 1986, pp. 265-275.

Esta explicación teológica apela a la confianza en Dios allí donde habría que asumir la responsabilidad humana, porque el hombre ha alcanzado el poder de aniquilar el mundo y no está dispuesto a perderlo. Es pueril e irresponsable pensar que Dios habría de limitar la libertad de los seres humanos allí donde ésta puede resultar peligrosa y mortífera: ilusión religiosa que se muestra ya como tal ilusión por el hecho mismo de que dicha confianza se ha visto sangrientamente menoscabada con realidades como las de Verdún, Stalingrado, Auschwitz o Hiroshima, que han hecho al hombre desesperar de Dios y preguntarse: ¿cómo ha podido Dios «permitir» esto? También esta concepción teológica fomenta la irresponsabilidad humana —«Dios lo ha permitido«— y resulta inadmisible como excusa ante el juicio de Dios. Un Dios que «permite» tan espantosos crímenes, haciéndose cómplice de los hombres, difícilmente puede ser llamado «Dios».

c. *Dios salvará a los creyentes de la inminente catástrofe nuclear. Después de la primera y más breve «tribulación», y poco antes de la segunda y más duradera, los verdaderos creyentes serán «arrebatados» en las nubes, al encuentro del Señor en los aires (1 Tes 4,13-18). Los no creyentes perecerán entonces en la catástrofe nuclear, mientras que con los creyentes construirá Cristo su reino milenario en la tierra.*

Este auténtico «escapismo» de la fantasía apocalíptica no sólo fomenta la irresponsabilidad respecto del asesinato en masa de la humanidad, sino que lo justifica indirectamente. Los cristianos que confían en que han de ser «arrebatados» y abandonan el mundo a su suerte, desconocen el amor de Cristo y no podrán responder a las preguntas del Juez Supremo acerca de las obras de misericordia. Su destino es descrito con bastante claridad en el capítulo 25 de Mateo.

d. *La catástrofe atómica de la humanidad y de toda vida sobre la tierra es también una experiencia catastrófica*

*para el propio Dios. Si la creación es aniquilada, ¿qué clase de Creador es ése? Si la humanidad, imagen viva de Dios, desaparece, ¿quién es Dios, entonces? ¿Es concebible un Dios sin creación terrena, un Dios cuya imagen no se refleje en su propia creación? Según reconocen todas las confesiones cristianas, Dios se ha hecho hombre en Cristo; pero ¿qué significaría esta humanización de Dios si no hubiera hombres? Se afirma también que Cristo murió para reconciliar a todos los hombres con Dios; pero ¿no habría muerto en vano si dejaran de existir los hombres?*

Hay una respuesta, nacida del debate acerca de Auschwitz, que alude al *sufrimiento de Dios:* en virtud de su «Shekinah» (su «inhabitación» en medio del pueblo elegido) y en virtud de su nombre, que él mismo santifica a través de su pueblo, el propio Dios toma parte en los sufrimientos de su pueblo y en la humillación de su honra. Dios mismo estuvo *en* Auschwitz y padeció con los asfixiados en las cámaras de gas. Los sufrimientos y las lágrimas de éstos eran sus propios sufrimientos y sus propias lágrimas. Dios es el compañero de infortunio de su pueblo[13]. Del mismo modo podría también hoy ser compañero de infortunio de la humanidad en ese holocausto nuclear que puede hacerse realidad en cualquier momento. En virtud de su «inhabitación», de su Espíritu inmanente al mundo, incluso él sufriría la catástrofe nuclear, si bien, tras el enmudecimiento de la humanidad, aún permanecería el «suspiro inefable» del espíritu divino. Se produciría, pues, no sólo una catástrofe que afectaría al mundo de Dios, sino también una experiencia catastrófica por parte del mismo Dios. Si sobreviniera, pues, la catástrofe atómica, Dios lloraría con infinito dolor divino la pérdida de su creación y la aniquilación de su humanidad. Sin em-

13. E. WIESEL, «Der Mitleidende», en (R. Walter, ed.), *Die hundert Namen Gottes. Tore zum letzten Geheimnis*, Freiburg 1985, pp. 70-75.

bargo, aun cuando Dios asumiera y padeciera en su propio ser el sufrimiento indecible de semejante catástrofe de la humanidad, también habría de mostrar la fidelidad que profesa hacia su creación. Por supuesto que no iba a impedir la catástrofe, pero a través de su propio sufrimiento sí habría de conducir a este mundo aniquilado a la creación de su mundo nuevo.

La fe en el Dios que padece con el hombre integra a los abandonados en la comunidad del mismo Dios y les proporciona consuelo en medio de su irremediable padecer[14]. Allí donde se experimenta esta comunidad con Dios en el dolor, allí también se conserva o renace la esperanza de que, al final, Dios habrá de triunfar sobre cualesquiera crímenes humanos y «enjugará las lágrimas de vuestros ojos» (Ap 21,4). Ésta es mi personal experiencia de Dios y el fundamento de mi esperanza. Y esto es lo que, en mi opinión, expresa de manera sumamente conmovedora un himno inglés de *W.H. Vanstone*: «Thou art God, no monarch thou, / thron'd in easy state to reign. / Thou art God, whose arms of love / aching, spent, the world sustain» («Tú eres Dios y no un monarca / entronizado para reinar con placidez. / Tú eres Dios, y tus brazos amorosos, / doloridos y agotados, sostienen el mundo»).

e. *La catástrofe nuclear significa, a fin de cuentas, la catástrofe del mismo Dios, por cuanto que Dios, en virtud de su amor, vive totalmente en relación con la creación y con los seres humanos. De ahí que la aniquilación de la humanidad signifique también la aniquilación del Dios encarnado, y que la aniquilación de toda forma de vida sobre la tierra signifique la aniquilación del mismísimo Dios vivo. Esta relación la ha subrayado con tremendo vigor* Dorothee Sölle: *«Hasta ahora, ninguna generación*

14. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972. (Trad. cast.: *El Dios crucificado*, Salamanca 1977).

*a lo largo de la historia ha podido decirle 'no' a la creación de la manera en que nosotros podemos hacerlo. Ninguna generación anterior ha estado en condiciones, no sólo de crucificar una y otra vez a Cristo, sino también de eliminar al mismísimo Dios, al Creador, al Ser-en-relación. Por más que intentemos consolarnos hablando del 'Dios eterno' y otras parecidas ligerezas, nos engañamos a nosotros mismos, porque, tras el desenlace definitivo del holocausto nuclear, ya no habrá Padre ni Madre en los cielos ni Creador alguno»*[15]. *La angustia que sentimos ante la catástrofe nuclear, por consiguiente, es también miedo por Dios; lo cual confiere a dicha angustia una inmensa profundidad teológica que la mera confianza en el Dios eterno, intangible y displicente jamás podrá suprimir ni apaciguar.*

Pero también hay que ver la otra cara: ¿no se pone a Dios, con semejante argumentación, en manos de quienes atentan contra la humanidad? ¿Quién pedirá cuentas, entonces, al criminal y hará justicia a sus víctimas? En el debate suscitado a propósito de «Dios después de Auschwitz», *Richard Rubenstein* había hablado, refiriéndose a aquel siniestro lugar, de la «muerte de Dios»[16]. Y *Emil Fackenheim* le replicó: «Si Hitler hubiera asesinado a Dios junto con los judíos, ¿quién pediría cuentas a Hitler? Si, después de Auschwitz, los judíos hubieran abandonado su fe en Dios y hubieran dejado de existir como 'Israel', habrían concedido a Hitler una victoria póstuma»[17].

---

15. D. SÖLLE, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, pp. 209s.

16. R. RUBENSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966. Véase, además, M. BROCKE / H. JOCHUM, *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdisches Theologisches Holocaust*, München 1982.

17. E. FACKENHEIM, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1970; ID., *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982. Véase, además, E. KOGON / J.B. METZ, *Gott nach Auschwitz*, Freiburg 1979.

Los crímenes y los horrores de Auschwitz han contribuido ciertamente a revivir de nuevo el viejo *ateísmo-protesta*: «en verdad, 'Creador', 'creación' y 'creatura' han sido refutados por Auschwitz», escribía *Rolf Hochhuth* por aquellos días en un drama titulado «El representante»[18]. Pero los mismos crímenes y horrores han hecho nacer también un nuevo *teísmo-protesta*: «Teología es... la expresión del anhelo de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente»[19], declaraba *Max Horkheimer*, uno de los padres de la filosofía crítica de la «Escuela de Frankfurt». El ansia de justicia y la fe en Aquel que garantiza definitivamente dicha justicia constituyen, frente a quienes preparan y amenazan con la destrucción nuclear, un potencial de protesta tan efectivo como el ateísmo-protesta. Sin embargo, ambos se complementan mutuamente: el *ateísmo-protesta* hace inadmisibles el falso consuelo religioso y los subterfugios religiosos irresponsables. Por su parte, el *teísmo-protesta* somete a la luz del juicio de Dios el posible atentado contra la humanidad y a todos cuantos lo hacen posible con su pasividad y su indiferencia. Dios es el juez de los asesinos y el vengador de las víctimas. La catástrofe nuclear no suprimirá este horizonte apocalíptico del Juicio Final, sino que introducirá mucho más directamente en él a la humanidad.

## 6. Esperanza frente al peligro

Quien se siente amenazado reacciona a menudo de manera suicida: o bien se queda paralizado, como el conejo frente a la serpiente, o bien la emprende a golpes contra un presunto culpable, o bien se autodestruye. Estas reacciones, hoy muy extendidas, se reflejan en una generalización de la *resignación* («No hay nada que hacer»), del *odio*

---

18. R. Hochhuth, *Der Stellvertreter*, Acto 5.
19. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, pp. 61s.

(búsqueda de «chivos expiatorios» en el hostil «reino del mal») y del *cinismo* («Después de nosotros, el diluvio»). Y se generalizan también los intentos religiosos de achacar a Dios la culpabilidad y hacerle responsable de los males de la humanidad. Con semejantes reacciones, los hombres pierden las ganas de vivir y renuncian a protestar. ¿Dónde podemos hallar, por una parte, la energía indispensable para afirmar la vida en esta situación de amenaza y, por otra, las ganas de hacer lo que haga falta, antes de que sea demasiado tarde?

La esperanza cristiana no apunta a un «happy end» de la historia del mundo. El falso consuelo es tan peligroso como la desesperación a ultranza. La esperanza judía y cristiana conoce, sin embargo, una «hermenéutica del peligro», de la que decía *Walter Benjamin* que consiste en «apoderarse de un recuerdo que surge como un relámpago en el momento del peligro»[20]. En los momentos en que amenaza un riesgo de muerte, los relatos sagrados de la Biblia hablan para despertar la esperanza allí donde no hay nada que esperar. El recordar la liberación del apuro no significa negar dicho apuro. Tal recuerdo, sin embargo, sí habla del Dios que hizo suyo el apuro irremediable de su pueblo y liberó del mismo a los suyos. El recordar estas experiencias divinas enseña, además, a «mirar más allá del horizonte», como dicen los indonesios para expresar el concepto de «esperanza». El recuerdo cristiano hace presente la pasión y muerte de Cristo, desamparado por Dios, y extrae de su resurrección de entre los muertos la esperanza en el triunfo de la vida sobre el poder de la muerte. El recuerdo de esta experiencia divina de Cristo permite divisar, más allá del horizonte de la inminente catástrofe nuclear, el reino de la justicia y de la vida. Quien,

20. W. BENJAMIN, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt 1961, p. 270. (Trad. cast.: *Imaginación y sociedad. [Iluminaciones, 1]*, Madrid 1988, 3.ª ed.).

a pesar de la amenaza del fin del mundo, sea capaz de percibir este horizonte de Dios, estará empezando a vivir y actuar de acuerdo con él.

De ahí se sigue, en primer lugar, la aceptación de la propia situación en estas postrimerías «nucleares» de la humanidad y, en segundo lugar, la asunción de la responsabilidad por la vida de las generaciones venideras en dicha situación. Del «sí» a la vida frente a la amenaza total y definitiva se sigue la protesta más categórica contra la aniquilación e incluso contra la mera posibilidad de dicha aniquilación. Una guerra atómica en esta generación es perfectamente posible y, consiguientemente, hay que temerla. Lo cual, tal como fue formulado por la Iglesia evangélica de la Alemania Oriental, obliga a «rechazar el espíritu, la lógica y la praxis del sistema de disuasión nuclear» y a trabajar por la paz de la comunidad mundial sobre la base de la justicia. Y este futuro sólo puede alcanzarse reduciendo la fuerza y la amenaza de su empleo.

La «esperanza frente al peligro» conduce a un *proceder paradójico*, que consiste concretamente en actuar en contra de las apariencias y de las expectativas de éxito, porque, en virtud de la esperanza en Dios, se ve más allá de lo que alcanzan a ver los ojos cuando miran el futuro del mundo. Desde el punto de vista teológico, Auschwitz no tiene razón de ser alguna; sí la tiene, en cambio, la protesta, teológicamente fundada en el juicio de Dios, contra aquel crimen. Desde el punto de vista apocalíptico, tampoco tiene ninguna razón de ser la destrucción nuclear del mundo; sí la tiene, en cambio, la protesta de la esperanza apocalíptica en Dios contra cualesquiera fuerzas que hacen posible y preparan dicha destrucción.

## 7. La justicia, no la seguridad, crea futuro

Las tradiciones bíblicas y la experiencia cristiana de la fe dicen claramente que sólo la justicia es capaz de crear una paz («Shalom») duradera. No existe, pues, más camino

hacia la paz que el de un proceder justo y una verdadera preocupación por la justicia universal. Los manifiestos cristianos de todo tipo han defendido con razón esta tesis. Pero ¿qué es la «justicia»?

Tanto judíos como cristianos habrán de partir de su experiencia de la justicia de Dios si desean que la justicia impere en el mundo. Deberán experimentar la justicia de Dios como una justicia creadora, hacedora de equidad y de derecho. Si Dios es justo, es porque hace justicia a los que ven conculcados sus derechos y endereza a los injustos. Su justicia es una justicia que salva. Por eso se puede orar con el salmo 31,2: «Líbrame por tu justicia». Dios «hace justicia a los oprimidos», reconoce el salmo 146,7. Por medio de esa justicia crea Dios esa paz que perdura y que los judíos llaman «Shalom».

De donde se sigue que no hay paz allí donde reinan la injusticia y los actos de violencia, aun cuando haya «tranquilidad y orden». No es la paz la que trae la justicia, sino que es la justicia la que trae la paz. La injusticia, en cambio, produce siempre desigualdades y destruye el equilibrio. Y los sistemas injustos sólo pueden mantenerse por la fuerza. Por eso no puede haber paz donde impera la fuerza; porque donde impera la fuerza es la muerte la que gobierna, no la vida.

Vamos a tratar de aplicar este concepto judeo-cristiano de justicia a los diversos conceptos de la misma que se dan en el ámbito jurídico de nuestra cultura.

a. Un antiguo concepto de la tradición jurídica europea define la justicia como *iustitia distributiva*: «Suum cuique» («A cada uno lo suyo»). Esta genial fórmula compagina la igualdad legal de todos con la singularidad de cada cual: de cada uno según sus capacidades, y a cada uno según sus necesidades (Marx); o, como dicen nuestros hermanos hutteritas: «Jeder gibt, wos'r kann, jeder kriegt, wos ihm not ist» («Que cada uno dé lo que pueda, y que cada uno

reciba lo que necesita»). Este concepto de justicia, sin embargo, está fundamentalmente referido a prestaciones y bienes *materiales*: todos los hombres tienen derecho naturalmente a la vida, a la alimentación, al trabajo y a la libertad.

b. Pero más allá de este concepto referido a realidades materiales va el concepto *personal* de justicia, por el que se constituye la comunidad humana y que consiste en el reconocimiento y la aceptación mutuos de los demás seres humanos. El reconocimiento mutuo de la dignidad humana y la aceptación recíproca crean una comunidad justa y humana. Lo cual responde a la experiencia cristiana: «Acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios» (Rom 15,7). Este concepto personal de justicia sirve también de base a los modernos conceptos de *Covenant* (pacto) y *Constitution* (constitución), que han servido para impulsar la sociedad democrática.

c. Pero la forma más elevada de justicia la constituye el *Derecho de la misericordia*, por el que se hace justicia a los «injusticiados». Es la justicia del «Dios de las viudas y de los huérfanos». En este mundo de injusticia y violencia humanas, la justicia de Dios asume la forma de la «opción preferencial por los pobres», como dicen los teólogos latinoamericanos de la liberación. Lo cual no significa que la compasión preceda a la justicia, sino que el que ve conculcados sus derechos acceda al disfrute de los mismos y que el injusto se convierta a la justicia. Esta justicia divina no es ajena al ordenamiento jurídico humano, sino que es en sí misma fuente creadora de derecho para todo ordenamiento jurídico que pretenda lograr una paz duradera. Y, al igual que ocurre con el reconocimiento de la dignidad humana, también el establecimiento y la salvaguarda de los derechos de los pobres, de los débiles y de los enfermos es fundamento de cualquier ordenamiento jurídico humano que pretenda perdurar.

## 8. El camino hacia una paz duradera

Las tradiciones bíblicas y la experiencia judía y cristiana de la fe hablan de una *paz universal*, porque hablan de la paz *de Dios*. La palabra hebrea *Shalom* significa la santificación de toda la vida, creada por Dios, en todos sus aspectos. Una vida bendecida y consagrada en la comunidad con el Dios que da la vida, con los demás seres humanos y con todas las criaturas: paz con Dios, paz entre los hombres y paz con la naturaleza. En nombre de Dios no se puede restringir el «Shalom» al ámbito de lo religioso o de lo individual. El «Shalom» tiende a ser universal y perdurable. Ahora bien, lo que de «Shalom» experimentan los judíos y los cristianos en la historia no son más que meros comienzos y anticipaciones de aquella paz de Dios que un día habrá de llevar a todas las criaturas a la vida eterna. Judaísmo y cristianismo son movimientos de esperanza concreta de paz para todos los pueblos y todas las criaturas.

De todo lo cual se desprende que la *paz en la historia* no es una situación adquirida, sino un proceso; no es objeto de posesión personal, sino que es un camino en común. La paz no es ausencia de violencia, sino presencia de la justicia.

Los estudiosos del tema de la paz distinguen entre una definición negativa y una definición positiva de la misma[21]. Según la *definición negativa*, la paz sería lo contrario de la guerra y, consiguientemente, equivaldría a no hacer uso de la fuerza, el terror y la represión con fines militares. Esta concepción negativa de la paz se manifiesta cuando se dice que el sistema de disuasión nuclear ha «preservado

21. Acerca de la investigación actual sobre la paz informa excelentemente B. MOLTMANN (ed.), *Perspektiven der Friedensforschung* (Colección de la Sociedad para el Estudio de la Paz y los Conflictos, volumen XV), Baden-Baden 1988.

la paz» durante los últimos cuarenta años. Aparte de que esto no puede afirmarse de todos los pueblos, se confunde la paz con el armisticio y, además, se pasan por alto los costes del sistema de disuasión nuclear. Ciertamente, no es difícil ponerse de acuerdo en una definición negativa, pero tampoco es suficiente.

En una *definición positiva* de la paz, en cambio, se entiende por «paz» una situación de justicia social, de regulación democrática de los conflictos y de un desarrollo equilibrado y duradero para todos. Y, aunque esto constituye para muchos una utopía, lo cierto es que sin estos elementos positivos tampoco funciona el concepto negativo de «paz».

La noción cristiana de «paz» pretende aunar ambas definiciones; aunque, al poner el acento en la justicia, da preferencia a la definición positiva. De donde se sigue que la paz en la historia es un camino colectivo en el que se dan avances y retrocesos. En cualquier caso, en dicho camino es menester reducir el armamento y la fuerza y potenciar la confianza y la comunidad.

La historia enseña que una paz duradera nunca es asunto de una sola generación, sino que es fruto de la responsabilidad por la justicia entre distintas generaciones. La humanidad fue creada como una secuencia de generaciones, por lo que cada generación es deudora de las generaciones precedentes y responsable de la vida de las generaciones venideras. Y, en este contrato tácito entre las diversas generaciones de la humanidad, sólo la justicia puede ofrecer una paz duradera. Por eso, jamás en la historia ha sido la paz una situación adquirida con la que pueda el hombre conformarse, sino que es siempre un camino por el que hay que avanzar para darle tiempo a la humanidad y hacer posible la vida de las generaciones venideras.

Ante las contradicciones de la sociedad moderna, el Sermón de la Montaña de Jesús resulta hoy de especial

actualidad, porque en él se trata particularmente de la liberación respecto de la fuerza y de la superación de la hostilidad.

Lo cual presupone que el pecado original, que lleva a los hombres a la muerte, no reside en haber comido del fruto prohibido, como lo relata Gn 3, sino en el acto de violencia que se narra en el relato de Caín y Abel. Fue san Agustín quien introdujo en la tradición teológica de Occidente la doctrina del pecado original, totalmente desconocida para los judíos a pesar de leer los mismos textos. Por su parte, los teólogos ortodoxos no tienen doctrina alguna acerca de una culpa heredada, sino únicamente acerca de un «defecto» heredado.

Según el relato sacerdotal de la creación, el pecado empezó con la extensión de los actos violentos sobre la tierra: «La tierra está llena de sacrilegios» (Gn 6,13). Y los sacrílegos son «los violentos de este mundo», los que gobiernan tiránicamente el mundo y se hacen adorar como «hijos de Dios». Pero la dominación por la fuerza es contraria a Dios y a su amor por sus criaturas. La dominación por la fuerza no está al servicio de la vida, sino al servicio del caos y de la muerte. Por eso permite Dios que venga el diluvio sobre la tierra, del que sólo se salvó Noé, «el varón más justo y cabal de su tiempo» (Gn 6,9), que fue erigido en patriarca de la nueva humanidad.

El recuerdo de este relato subyace al Sermón de la Montaña de Jesús. El Mesías, a través del cual habla la Sabiduría de Dios, trae la paz y triunfa sobre la violencia, aboliendo no sólo el mal, sino también la «ley del talión» de devolver mal por mal; no sólo la violencia, sino también la oposición a la misma mediante la resistencia violenta. La actitud no violenta y el devolver bien por mal son los signos distintivos del mundo mesiánico. Sólo la justicia, que consiste en amar de modo creativo, trae al mundo una paz duradera.

## 9. Asumir la responsabilidad por los enemigos

El «amor a los enemigos» constituye, según el Sermón de la Montaña, la forma más consumada y acorde con el plan divino del amor al prójimo y, consiguientemente, de la justicia. El amor a los enemigos es lo que puede llevar a una paz duradera en la tierra. Quien se enzarza en un litigio y pretende dirimir un conflicto se somete siempre a la ley del talión: ojo por ojo, diente por diente. Y quien acepta esta ley del talión frente a su enemigo entra en un círculo diabólico del que no hay salida: tiene que ser enemigo de su enemigo, y esta enemistad le determina inexorablemente. Si se devuelve mal por mal, entonces a un mal siempre le sigue otro mal, porque sólo así se sabe hacer «justicia». Antiguamente, la cosa podía quedarse en la pérdida de un ojo y la rotura de unos cuantos dientes. En la era nuclear, la carrera armamentista y la amenaza de una «revancha masiva» sólo pueden llevar al mundo al exterminio total. Liberar para la vida sólo será posible si se deja de ver al enemigo como enemigo y se acaba con el imperio de la disuasión mediante la amenaza de la represalia. La actitud para con el enemigo que propugna Cristo, en lugar de la disuasión, es el «amor a los enemigos» (Mt 5,43ss). ¿Qué significa esto en la era nuclear?

El amor a los enemigos no es un amor vindicativo, sino un amor creador. Quien devuelve bien por mal ya no practica la re-acción, sino que crea algo nuevo. El amor al enemigo supone una enorme soberanía respecto de dicho enemigo. Cuanto más se libere uno del temor al enemigo, tanto mejor conseguirá amarlo. Ahora bien, amar al enemigo no puede jamás significar someterse a él y confirmar su enemistad, porque entonces no habría nadie que pudiera amar al enemigo. Dicho amor consiste, por el contrario, en superar de manera creadora e inteligente su enemistad. A la hora de amar al enemigo no hay que preguntarse: ¿cómo puedo protegerme de mi enemigo y de su posible agresión?, sino: ¿cómo puedo hacer que mi enemigo pierda

su hostilidad? Al amar al enemigo, lo tomamos bajo nuestra responsabilidad. Aprendemos a mirarnos con los ojos de los demás y a reconocernos. El amor al enemigo no consiste precisamente en expresar una serie de buenas intenciones en abstracto, ni en una «ética de los sentimientos», como decía *Max Weber*, sino en una responsabilidad concreta y realista, es decir, en una «ética de la responsabilidad»[22]. Por supuesto que amar a los enemigos resulta difícil en la vida privada; pero en esta era nuclear es lo único razonable desde el punto de vista político, porque hoy no podemos garantizar nuestra paz exterminando (o amenazando con el exterminio) a todos nuestros posibles enemigos —¿adónde iríamos a parar?—, sino únicamente reduciendo hostilidades y asumiendo la responsabilidad en favor de una seguridad colectiva y un desarrollo duradero. En esta primera era común de la humanidad, la política exige, por una parte, que todos pensemos unos en otros y, por otra, grandes dosis de «empatía». La pregunta no es: ¿cómo puede Europa occidental protegerse de la «amenaza rusa»?, sino: ¿cómo llegar a un estatuto común de la paz en la Europa del Este y en la del Oeste? Es preciso «desmilitarizar» la opinión pública y el pensamiento político y transferir el trato democrático con el adversario al terreno de las relaciones internacionales con «el enemigo». «Con el Sermón de la Montaña no se puede gobernar un Estado», dijo Bismarck en cierta ocasión para justificar la política imperialista alemana. Pero yo afirmo que no hay en la era nuclear ninguna política de la supervivencia que pueda compararse al Sermón de la Montaña. Por supuesto que se puede «hacer política» con el Sermón de la Montaña; pero sólo podrá ser una política de paz.

---

22. Así dice acertadamente H. FALCKE, «Theologie des Friedens in der einen geteilten Welt», en (J. Moltmann, ed.) *Friedenstheologie — Befreiungstheologie* (cit.), pp. 45s.

## 10. Superación no violenta de la violencia

De la política del amor al enemigo se sigue naturalmente la política de la superación no violenta de la tiranía. «No violencia» no significa despolitización ni renuncia al poder, pues siempre hemos distinguido entre «poder» y «violencia». Por «poder» entendemos la utilización justa de la fuerza; y por «violencia» entendemos la utilización injusta del poder. En este sentido, el Estado moderno tiene el «monopolio de la fuerza» en la sociedad, y hablamos de «violencia», «brutalidad» y «tiranía» cuando se emplea la fuerza de manera ilegal, ilegítima y contraria a los derechos humanos. Es verdad que el cristianismo no ha podido acabar en nuestras sociedades con la «cultura de la violencia», pero sí ha hecho *de obligada justificación* el uso de la fuerza en cualquiera de sus formas, especialmente por parte del Estado, acabando con el mito de la «inocencia de la bestia», tan del agrado de Nietzsche. El derecho también pone límites al monopolio estatal de la fuerza, y no sólo en el plano de la política interior, es decir, en lo que afecta a los ciudadanos del propio Estado, sino también en el plano de la política exterior, que afecta a otros Estados y a la propia humanidad: amenazar a la humanidad con un holocausto nuclear es un brutal acto de violencia que no se puede justificar de ninguna manera y que excede el ámbito del derecho propio de cada Estado; y si afirmamos esto de la mera «amenaza», con mayor razón podemos afirmarlo acerca de la utilización efectiva de armas nucleares y otros medios de exterminio masivo.

La primera forma de superar la violencia consiste en vincular cualquier forma de ejercicio del poder con el derecho. De donde se sigue la *obligación de resistir* frente a cualquier ejercicio del poder que sea ilegal, ilegítimo o contrario a los derechos humanos. El principio de la «no violencia» no excluye la lucha por el poder, siempre que en esa lucha se trate de vincular el poder con el derecho. Quien se embarca en la resistencia en una situación de

dictadura flagrante, no hace más que cumplir con su deber de ciudadano, siempre que abogue por el restablecimiento del derecho o por los derechos de los oprimidos.

El verdadero poder de aquellos pueblos que padecen una dictadura no es el terrorismo, sino la *solidaridad*. El terrorismo descalifica las metas de la liberación y no hace sino justificar la dictadura. En cambio, la solidaridad en masa del pueblo y de los pueblos priva a la dictadura de toda apariencia de legalidad y hace menos temibles sus amenazas. Es aún reciente el ejemplo de una serie de pueblos (Portugal, España, Grecia, Argentina, Filipinas...) que han logrado liberarse de manera incruenta de sus respectivas dictaduras militares. Y es que la dictadura tiene los pies de barro cuando, en el interior, es rechazada por el pueblo y, al mismo tiempo, se ve aislada en el exterior por otros pueblos, de forma que se le pierda el miedo y se le retire la confianza.

Solidaridad

La superación no violenta de la violencia es posible, por tanto, aunque también pueda exigir el *martirio*. Pensemos en Gandhi y en Martin Luther King jr. Y pensemos, sobre todo, en el propio Cristo. Y al pensar en ellos descubriremos que no es sólo la acción la que posee capacidad liberadora y conduce al «éxito», sino que también el sufrimiento encierra dicha capacidad y, a la larga, puede resultar incluso más convincente y eficaz.

## 11. El imperativo categórico de la vida en la era nuclear

La era nuclear es la primera era común de todos los hombres y de todos los pueblos. Debido a la amenaza nuclear, todos los seres humanos se han convertido conjuntamente en «candidatos a la muerte». Y debido a la galopante crisis ecológica que afecta a todo el medio ambiente, todos los pueblos —cada uno a su manera, pero sin que ninguno quede excluido— se enfrentan a un mismo problema. El

planteamiento particularista, que culpa a otros hombres y a otros pueblos y desdeña el carácter universal de la amenaza y del problema, no sólo es moralmente reprobable, sino también irracional y mortífero. La posibilidad de la vida sobre la tierra depende de la rapidez y profundidad con que sepamos reconocer, por una parte, que somos vecinos y vivimos en un planeta sumamente vulnerable y, por otra, que debemos preocuparnos unos por otros y por nuestros descendientes. Todos los más recientes «Informes sobre la Situación Mundial» («State-of-the-World-Reports») advierten que la tierra entera corre un grave peligro y que la humanidad no se encuentra precisamente en la mejor situación. Necesitamos, por tanto, una *ética de la vida colectiva* que sea convincente. El propio *Lenin* decía: «Pueden presentarse situaciones en las que haya que sacrificar los intereses de la clase proletaria en favor del interés de toda la humanidad». Y esto vale también para el «mundo occidental».

Las actuales crisis tienen su origen en la lucha despiadada por el poder, en la que cada cual trataba de triunfar a costa de los demás. Se partía del principio de que en la lucha por la vida sobrevive «el más capaz». Este principio conduce hoy a la muerte a unos y a otros, a los débiles y a los fuertes, y está arruinando el futuro de la tierra. El principio de la vida dice que el respetar los intereses de los demás es condición previa para la salvaguarda de los intereses de todos, del mismo modo que sólo la garantía recíproca de la seguridad puede garantizar la seguridad de todos[23]. Los egoísmos nacionales, el dominio de unas clases sobre otras y el enriquecimiento de unos a costa de otros son hechos absolutamente reprobables, porque resultan mortíferos. La humanidad y la tierra no pueden ya permitirse esa despiadada lucha por el poder. Consiguien-

23. Así lo afirmaba el arzobispo Kyrill, de Smolensko, en el Seminario Internacional sobre la Paz celebrado en Budapest en diciembre de 1987.

temente, lo primero que hay que preguntarse, a la hora de tomar cualquier gran decisión política o económica, es si dicha decisión es buena o no para la *vida colectiva* de la humanidad.

La *ética humana* ha pasado a ser *tarea de la humanidad*, y por eso debe liberarse de los intereses particulares, de carácter nacional, económico y cultural, que hasta ahora dominaban en la ética. Los valores éticos de la vida, de la vida colectiva y de la supervivencia de la tierra, se han convertido en valores absolutos frente a cualesquiera intereses vigentes exclusivamente particulares.

Hoy resulta absolutamente insostenible e intolerable seguir separando, por una parte, la política, la economía, el derecho y las ciencias y, por otra, la ética. La triste experiencia de las crisis actuales es una prueba convincente de que la economía, la política y las ciencias degeneran si carecen de una orientación ética.

La formulación común de un imperativo categórico es imprescindible para la vida de la humanidad sobre esta tierra, si se quiere que los grandes problemas de la humanidad se resuelvan hoy de un modo responsable. Es hora, por tanto, de que los seres humanos dejen a un lado sus intereses particulares y se acuerden de las «verdades eternas» que representan el fundamento de su común humanidad, y que subordinen a ellas todo lo exclusivamente propio. La era nuclear —lo repetimos— es la primera era común de la humanidad, y para que no sea también la última debemos considerar todos los problemas a nivel de humanidad. El imperativo categórico de la supervivencia de la humanidad sería el siguiente: *Actúa de tal forma que tu norma de conducta pueda, porque tú así lo deseas, convertirse en norma general para todos los seres humanos, y que ésta se convierta en tu norma de conducta.*

## 12. ¿Pueden los cristianos construir la paz?

¿Cómo pueden los cristianos, las comunidades y las iglesias organizar su misión en favor de la paz a través de la justicia?

La Iglesia existe en diversas formas sociales que paso a enumerar a continuación en orden «descendente»: 1) la Iglesia universal; 2) la iglesia territorial; 3) la comunidad local; y 4) el grupo y el movimiento de afiliación voluntaria. El servicio a la paz deberá, por consiguiente, adoptar diferentes formas según estos diferentes niveles. A mi entender, es perfectamente razonable marcar estas diferencias para que no se den unas exigencias mutuas excesivas.

Comenzaré desde abajo, haciendo referencia al grupo de afiliación voluntaria.

a. El compromiso por la paz conlleva siempre, por una parte, la obligación personal de proceder de manera no violenta y, por otra, la disposición al sacrificio personal. Por eso brotan por todas partes los grupos por la paz y los grupos por la justicia social en el «Tercer Mundo», en los que las personas interesadas en estos temas se reúnen voluntariamente para trabajar en tareas concretas que reconocen y asumen como propias, desarrollando una peculiar disposición a tomar parte en todo tipo de manifestaciones y acciones de carácter social. Y, a la par de esa disponibilidad a comprometerse abierta y públicamente, nace también una nueva espiritualidad: «resistencia y sumisión» fue el nombre que dio *Dietrich Bonhoeffer* a este nuevo estilo de vida. En Taizé lo llaman «contemplación y lucha». Y en las Comunidades de Base latinoamericanas se habla de «mística y liberación».

Estos grupos por la paz se unen mediante redes de carácter regional e internacional, construyendo una «*Ecumene* desde abajo». Pero se trata de grupos, movimientos y organizaciones formados exclusivamente por gente que

simpatiza con el espíritu de los mismos. Por eso el movimiento católico por la paz «Pax Christi» tiene problemas con la jerarquía de la propia iglesia católica en Alemania; por eso las Comunidades de Base latinoamericanas no gozan de las simpatías de todos los obispos; y por eso el movimiento cristiano por la paz de la iglesia evangélica es visto en Alemania con gran desconfianza. La razón no está únicamente en el temor que inspira a las instancias institucionales la espontaneidad incontrolable de tales grupos y movimientos, sino también en el hecho de que las comunidades locales no se componen únicamente de «simpatizantes», sino de personas de todo tipo de mentalidad. Así se explica que en Alemania, por ejemplo, la «Unión de Soldados Católicos» polemice constantemente con el movimiento «Pax Christi», o que los capellanes militares de la iglesia evangélica se opongan al «Movimiento por la Paz» de la misma iglesia.

¿Qué puede esperarse, por tanto, de las comunidades locales? ¿Qué se les puede exigir?

b. La comunidad local se forma a partir del anuncio del Evangelio y de la celebración de la Eucaristía y del Bautismo. Generalmente, se reúne los domingos para el culto divino, con la asistencia de personas que piensan de diferentes maneras acerca de la paz y la justicia. No acuden, pues, para encontrarse en la iglesia con correligionarios políticos. Por eso no es fácil que la comunidad local llegue a convertirse en un «grupo por la paz». Su testimonio de paz se encuentra, a mi entender, a otro nivel: hasta ahora, la comunidad local ha sido fundamentalmente una comunidad religiosa en torno al culto divino. Ahora bien, si hiciera caso al Evangelio de Cristo en su integridad, se transformaría en una comunidad de vida. Cuanto más en común vivan los cristianos en la comunidad local, tanto mejor percibirán los conflictos sociales, económicos y políticos de su entorno, y tanto más se interesarán en que éstos se resuelvan a la luz de la paz y la justicia. Cuanto

más reconozcan que la salvación de Dios se refiere al proceso integral de sanación de lo creado, tanto mejor cumplirán con su misión de sanar las enfermedades sociales y políticas de la sociedad en la que viven. Junto al culto divino, adquirirá entonces su verdadera importancia la asamblea comunitaria, en la que informan los grupos de trabajo y se debaten las diversas tareas encomendadas. Esa asamblea, además, es también el lugar donde los grupos por la paz pueden transmitir sus experiencias a la comunidad local, a fin de que en ésta se ponga en marcha el proceso de aprendizaje de la paz.

c. El ámbito de las iglesias «territoriales», por su parte, no es tan reducido como el de las comunidades locales o el de los movimientos por la paz: su contexto es la región en la que se encuentra el territorio. Lo que han de hacer estas iglesias es recoger los conflictos en ellas existentes y tratar de instaurar —en conferencias regionales por la paz— la «mutual responsibility» («responsabilidad mutua»), en lugar de la «mutual assured destruction» («destrucción mutua asegurada»). Éste es, en la Europa dividida, el papel que desempeña la «Conferencia Europea de las Iglesias», cuyo homólogo político lo constituirían la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación Europeas, las diversas conferencias encaminadas a la adopción de medidas que susciten la confianza mutua y cualesquiera instancias de colaboración en la seguridad recíproca entre los países del Este y el Oeste europeos.

La Iglesia universal, finalmente, que sólo se ha hecho visible hasta ahora en el plano confesional (en Roma, en Ginebra y en las asociaciones mundiales de las diversas denominaciones), podrá visibilizarse más plenamente cuando se haga realidad aquella «Convocatoria por la Paz» de todos los cristianos en la que, de manera inequívoca y con toda la seriedad que requiere el caso, la cristiandad toda testifique conjuntamente, ante la humanidad amena-

zada de muerte, su compromiso en favor de la justicia de Dios, la paz de los pueblos y la vida de la creación.

d. Para todas las formas de organización de la Iglesia es válido, pues, el lema «Piensa globalmente y actúa localmente». Ahora bien, para que esto sea posible, es preciso que mejore la comunicación dentro de las iglesias: las cartas pastorales, las encíclicas, los memorandums y los manifiestos por la paz que hasta ahora hemos conocido han circulado, por lo general, en sentido único, de arriba hacia abajo. Y, aparte de que rara vez llegan a la base, apenas se les toma en serio. Y viceversa: las experiencias de la base casi nunca llegan ni se tienen en cuenta «arriba». Por eso, a mi entender, es tarea de la jerarquía eclesiástica recoger las experiencias de la base y darles cauce. Sólo cuando las igleias, a todos los niveles (iglesias territoriales, comunidades locales y grupos por la paz) se integren en un proceso común de aprendizaje de la justicia y la paz, podrán hablar con una sola voz, y entonces serán escuchadas.

# 3
# La situación ecológica: teología y ética de la creación

## 1. La crisis ecológica de la civilización moderna

Según una reciente investigación realizada en Saarbrücken, los casos de cáncer de pulmón aumentan en aquellas regiones en que los árboles enferman y se secan con mayor frecuencia. Pero, si los árboles enferman y se secan en dichos lugares, es porque los gases emitidos por la industria, el tráfico rodado y las calefacciones envenenan el aire, y la «lluvia ácida» cae sobre los bosques, destruyendo plantas y animales. Se trata de un fatídico círculo vicioso por el que la sociedad humana daña el medio ambiente natural; y la consiguiente muerte de los árboles, a su vez, daña al hombre. La creación de la moderna sociedad industrial por parte de los hombres conduce al agotamiento de la naturaleza. La explotación desconsiderada del subsuelo destruye las bases naturales de la vida. Es verdad que siempre se han producido catástrofes medioambientales; pero, hasta hace poco, la naturaleza era capaz de reaccionar a ellas regenerando la vida y la diversidad de los seres vivientes. Hoy, en cambio, desaparecen especies enteras de animales y de plantas, y nadie puede regenerarlas. ¿Conocerán algún día nuestros descendientes una primavera sin mariposas, un verano sin el trino de los pájaros y un otoño sin el olor de las manzanas?

Esta latente crisis, que se extiende imperceptiblemente, recibe el nombre de «contaminación ambiental» o «crisis ecológica», y se intenta hacer creer que sólo afecta superficialmente a la naturaleza en zonas como la Selva Negra o las cuencas del Rhin y del Ruhr. Lo cual es de una ingenuidad imperdonable, porque en realidad se trata de una crisis de toda nuestra «civilización científico-técnica». El proyecto de la sociedad industrial ha desembocado en un auténtico callejón sin salida; y, si no se produce un giro radical en el rumbo de nuestra sociedad, si no damos con una praxis alternativa en nuestras relaciones con la naturaleza y con nosotros mismos, entonces la crisis desembocará en una catástrofe generalizada, en la «muerte ecológica» de la tierra y de sus habitantes.

Pretendemos, en primer lugar, explicitar los motivos de esta crisis de nuestra cultura, para buscar a continuación las posibles soluciones a dicha crisis[1].

La relación viva de una sociedad humana con su entorno natural viene determinada por las *técnicas* de que se sirven los seres humanos para obtener de la naturaleza los medios de subsistencia y deshacerse de los residuos. Este «intercambio metabólico con la naturaleza», que en sí mismo es tan natural como el hecho de inspirar y expirar el aire, viene siendo, desde el inicio de la era industrial, cada vez más determinado y dirigido exclusivamente por el hombre, y cada vez menos por la naturaleza. En nuestra sociedad, que tanto desperdicio produce, ciertamente se piensa que lo que se tira «desaparece». Pero lo que es no puede

1. Tomo y amplío aquí las reflexiones de mi libro *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985 (trad. cast.: *Dios en la creación*, Salamanca 1987). Sobre este mismo tema, cfr. también G. LIEDKE, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart 1983 (3.ª ed.); A. AUER, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984; Kl.M. MEYER-ABICH, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München 1984.

dejar de ser, y por ello nada de lo que se tira «desaparece», sino que siempre queda en algún lugar de la naturaleza. ¿Dónde? ¡Donde sea! ¿Qué más da?

En las técnicas humanas se utilizan las *ciencias de la naturaleza*. La tecnología es ciencia de la naturaleza aplicada, y todos los conocimientos de las ciencias de la naturaleza son utilizados técnicamente y explotados alguna vez, porque, como dice *Francis Bacon*, «el saber es poder». Las ciencias de la naturaleza son, pues, un «saber utilizable».

Las tecnologías y las ciencias de la naturaleza se desarrollan siempre a partir de determinados *intereses humanos*, y ninguna de ellas carece de utilidad. Los intereses las preceden, las dirigen y las ponen a su servicio. Estos intereses humanos, a su vez, son regulados por los *valores* y *convicciones* fundamentales de una sociedad determinada, que no son sino aquellos valores y convicciones que los miembros de dicha sociedad consideran *naturales*, porque en su sistema resultan evidentes y plausibles.

Ahora bien, cuando en semejante sistema de vida, que vincula a una sociedad humana con la naturaleza circundante, se llega a una crisis de extinción de la naturaleza, entonces dicha crisis se convierte, como es lógico, en una crisis de todo el sistema, de la actitud ante la vida, de la conducta y —lo que no es menos importante— del sistema de valores y convicciones. La extinción de los bosques se corresponde con la generalización de las neurosis psíquicas; y la contaminación de las aguas, con el sentimiento nihilista de la vida de muchos habitantes de las grandes ciudades. La crisis que experimentamos no es, pues, una crisis exclusivamente «ecológica», ni puede resolverse de un modo exclusivamente técnico. Un cambio radical en las convicciones y valores fundamentales es tan necesario como un cambio no menos radical en la actitud ante la vida y en la conducta.

¿Qué intereses y valores rigen nuestra civilización científico-técnica? Para decirlo lisa y llanamente: ha sido la ilimitada *voluntad de dominio* la que ha impulsado y sigue impulsando al hombre moderno a *apropiarse la naturaleza*. En la supuesta *«lucha por la vida»*, la voluntad política utiliza los conocimientos científicos y las innovaciones técnicas para obtener, asegurar y ampliar el necesario poder. Entre nosotros se sigue midiendo el crecimiento y el progreso por el acrecentamiento del poder económico, financiero y militar. Evidentemente, hasta ahora no se ha conseguido dar el paso, del crecimiento cuantitativo, al crecimiento cualitativo.

Si comparamos nuestra civilización con las culturas premodernas, la diferencia salta inmediatamente a la vista: es la diferencia entre *crecimiento* y *equilibrio*. Aquellas culturas premodernas no eran en modo alguno primitivas o «subdesarrolladas», sino que eran más bien sistemas de equilibrio altamente complicados que regulaban la relación de los hombres con la naturaleza, con los demás hombres y con la divinidad. Fueron las modernas civilizaciones occidentales las primeras exclusivamente programadas en función del desarrollo, el crecimiento, la expansión y la conquista. La obtención del poder y el afianzamiento del mismo, junto con la «búsqueda de la felicidad», tan típicamente americana, son los valores fundamentales que, de hecho, tienen vigencia en nuestra sociedad y lo regulan todo. ¿Por qué ha sido de este modo?

La razón más profunda tal vez haya que buscarla en la *religión del hombre moderno*. Se suele hacer responsable a la religión judeo-cristiana de la apropiación de la naturaleza por parte de los hombres y de la desmesura de su voluntad de poder. A pesar de que el hombre moderno medio no se considera especialmente creyente, sin embargo, ha hecho todo lo posible por cumplir el precepto divino referente a su destino: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla». Y lo han cumplido con creces.

Ese precepto y esa imagen del hombre tienen más de 3.000 años; sin embargo, la moderna cultura de la conquista y la expansión no surgió en Europa hasta hace 400 años. Las razones, por tanto, tienen que ser otras y, a mi entender, radican en la *imagen de Dios del hombre moderno*.

A partir del Renacimiento se impuso en Europa occidental la idea de Dios como «el Todopoderoso», siempre en un sentido unilateral. Se consideraba la *omnipotencia* como la cualidad preponderante de su divinidad: Dios es el Señor y puede hacer con el mundo lo que quiera, porque es de su propiedad. Él es el *sujeto absoluto*, y el mundo es el objeto pasivo de su señorío. Pero, poco a poco, la tradición occidental fue progresivamente relegando a Dios a la esfera de la trascendencia, mientras entendía el mundo como algo puramente inmanente y «del lado de acá». Se llegó a concebir a Dios sin el mundo y, consiguientemente, al mundo sin Dios. El mundo perdió su carácter mistérico de creación divina y, de este modo, pudo ser «desencantado», según la acertada expresión acuñada por *Max Weber* para describir este proceso. El *monoteísmo* estricto del cristianismo occidental moderno constituyó, pues, un argumento sustancial para la *secularización* del mundo y de la naturaleza, como, ya en 1956, observara clarividentemente *Arnold Gehlen* en «Urmensch und Spätkultur» (p. 285): «Al término de una larga historia de la cultura y del espíritu, la concepción del mundo como una 'entente secrète', la metafísica de la concordia y la beligerancia entre los poderes de la vida, ha quedado hecha añicos, gracias, por una parte, al monoteísmo y, por otra, al mecanicismo científico-técnico; un mecanicismo al que, por cierto, había dejado campo libre precisamente el monoteísmo al des-demonizar y des-divinizar la naturaleza. Dios y la máquina han sobrevivido al mundo arcaico y ahora se encuentran solos». Un cuadro ciertamente estremecedor, porque, a raíz de aquel último encuentro entre «Dios» y

la «máquina», no ha desaparecido únicamente la naturaleza, sino también... ¡el hombre!

Como *imagen de Dios en la tierra*, el hombre, en pura lógica, tenía que entenderse a sí mismo como soberano, es decir, como sujeto de conocimiento y de voluntad, y situarse frente al mundo y someterlo como un objeto pasivo, porque sólo dominando esta tierra puede adecuarse a Dios, el Señor del mundo. Del mismo modo que Dios es dueño y señor del mundo entero, así también el hombre ha de esforzarse en ser dueño y señor de la tierra para acreditarse como imagen de su Dios. El hombre no se asemeja a Dios por su bondad y su verdad, por su paciencia y su amor, sino por su poder y su dominio. Así ensalzaba *Francis Bacon*, en los inicios de la modernidad, las ciencias de la naturaleza de su tiempo: «Saber es poder»; y gracias a su poder sobre la naturaleza se restablecerá la condición humana de ser fiel retrato de Dios[2]. Y que esto consiste, ante todo, en la asunción del poder por parte del hombre (del varón, concretamente), lo demuestra el lenguaje, que equipara la «naturaleza» a la «mujer»: las riquezas del suelo se «disfrutan», las montañas se «conquistan», las corrientes de agua se «someten», en la selva «virgen» se «penetra», la tierra sin dueño puede uno «hacerla suya», al «seno de la naturaleza» se le arrancan sus secretos, etc. Éste es el lenguaje de la opresión (violación) masculina.

## 2. El paso, del dominio unilateral, a la comunidad recíproca

Si comparamos con lo anterior el célebre alegato del jefe indio *Seattle* del año 1855, al punto queda claro en qué dirección nos hemos movido: «Cada una de las partes de

2. Cfr. al respecto C. MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco 1980 (trad. alemama: *Der Tod der Natur: Ökologie, Frauen und Neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1987).

esta tierra es sagrada para mi pueblo, cada una de las brillantes agujas del abeto, cada una de las arenas de la playa, cada jirón de niebla en los umbríos bosques... Las cumbres rocosas, las jugosas y verdes praderas, los cálidos cuerpos de los 'ponies' —y de los seres humanos—: todo ello pertenece a la misma familia».

El cambio que hemos de efectuar para experimentar que, en la naturaleza de la tierra y junto con todos los seres vivos, «formamos una misma familia», debe comenzar por la imagen de Dios que nos sirve de guía. No basta con decir, como rezaba el lema del «Kirchentag» de la Iglesia Evangélica alemana de 1985: «La tierra pertenece al Señor». Eso, que es innegable, sirve para dejar muy claro que la tierra no es de nuestra propiedad y que, por consiguiente, no podemos hacer con ella impunemente lo que queramos. A Dios pertenece el gobierno de la tierra; a los hombres, en cambio, únicamente nos asiste el derecho a su usufructo. Pero es que la tierra es algo más que una simple propiedad de su Creador. Por supuesto que tampoco nos hace falta buscar en la India o en China, como hace el movimiento «New Age», la excelsa sabiduría del respeto hacia todo ser vivo. Lo único que necesitamos es retornar a la sabiduría originaria de nuestra propia tradición religiosa y redescubrir lo que fue reprimido por aquella absolutista y masculina imagen de Dios propia de la modernidad. Se trata, concretamente, de redescubrir al *Dios uno y trino*.

Y aunque ello pueda ciertamente sonar a dogmático, ortodoxo y arcaico, encierra, sin embargo, ese futuro que andamos buscando para eludir, tanto en religión como en teología, el actual callejón sin salida. El Dios uno y trino —y así lo expresa ya la propia formulación— no es ningún solitario y apático soberano recluido en su cielo inaccesible y a quien todo se somete, sino un ser absolutamente relacional, un *Dios comunitario*: «Dios es Amor». La antigua doctrina sobre la Trinidad no era sino una manera de in-

terpretar esta experiencia de que «Dios es Amor»: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven *unos con otros*, *unos para otros* y *unos en otros*, en la más sublime y perfecta *comunidad* de amor que pueda imaginarse. «Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí», dice el Jesús del evangelio de Juan. La tradición teológica ha denominado con la expresión «perijoresis trinitaria» esa compenetración mutua y entrega recíproca por la que las tres personas divinas forman su singular y divina unidad[3]. Y si esto es así, entonces los seres humanos pueden asemejarse a ese Dios uno y trino, no mediante el dominio y la sumisión de unos por otros, sino únicamente mediante la comunidad y la reciprocidad suscitadora de vida. La imagen de Dios en la tierra no es el individuo aislado, sino la verdadera comunidad humana. No son las piezas sueltas, sino la comunidad de la Creación en su conjunto, la que refleja su sabiduría y su belleza.

Si observamos, pues, la naturaleza, no podemos limitarnos a decir: «Un Dios ultramundano ha formado este mundo intramundano». Debemos ser más precisos y decir: «Dios Padre, por medio de su Sabiduría —el Hijo/Hija (Prov 8)— y en el Espíritu Santo, ha formado el mundo». Por eso, todo existe «*desde* Dios», «*por medio de* Dios» y «*en* Dios». Dios está presente en cada una de sus criaturas mediante su Espíritu. Todos los seres vivos viven de esa «fuente de la vida» que es el Espíritu divino. El Espíritu de Dios, creador de la vida, ha sido derramado sobre toda la creación y forma la comunidad de los seres creados, en la que todas las criaturas viven unas para otras, unas con otras y unas en otras. «El Espíritu está presente en todas

3. He desarrollado más este tema en *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980 (trad. cast.: *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1986 [2.ª ed.]). Cfr. también L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas 1987 (2.ª ed.), que recoge mis tesis sobre la doctrina social de la Trinidad y las aplica a la Iglesia y a la sociedad.

partes y sustenta, alimenta y vivifica todo cuanto hay en los cielos y en la tierra... Es manifiesto y divino que él derrama su fuerza y su poder sobre todas las cosas y, de ese modo, a todas ellas les confiere el ser, la vida y el movimiento», escribía *Juan Calvino* (Institutio I, 13,14).

> «Amas a todos los seres, y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Y cómo podría subsistir cosa que tú no hubieses querido? ¿Cómo se conservaría si tú no la hubieses llamado? Mas tú todo lo perdonas, porque todo es tuyo, Señor que amas la vida, pues tu espíritu imperecedero está en todas las cosas» (*Sab 11,24 — 12,1*).

De la percepción del Espíritu divino en todas las cosas nace una nueva forma de ver el mundo: en lugar de la imagen mecanicista y atomicista, surge una concepción orgánica y energética del mundo. Si el Espíritu de Dios ha sido derramado sobre toda la creación, entonces es este Espíritu divino el que obra la unidad y la comunidad de todas las criaturas entre sí y con Dios. La vida es comunicación. Y la vida de la creación es comunidad creacional y comunicacional. Este entramado de relaciones vitales recíprocas es producido por el Espíritu divino, que en este sentido también puede ser llamado «Espíritu cósmico». Lo cual, sin embargo, significa que, por más que se les denomine «partículas elementales», no hay ningún tipo de materiales ni fundamentos a los que puedan atribuirse estas relaciones comunicativas.

Según la «moderna» teoría mecanicista, las cosas son lo primario, mientras que lo secundario son las relaciones mutuas entre ellas, determinadas por las leyes de la naturaleza. En cambio, según la nueva concepción del mundo a la que aquí hemos aludido, ambas —cosas y relaciones entre las cosas— son igualmente primigenias. «Cosa» y «relación» son aspectos complementarios, como sucede con la «onda» y la «partícula» en un campo electromagnético. Si se entiende este campo como un campo ener-

gético, entonces el entramado de las relaciones adquiere prioridad frente a las aglomeraciones materiales de energía y sus manifestaciones objetivas. Nada en la realidad existe por sí mismo ni descansa en sí mismo. Todo cuanto existe y vive, existe y vive en relación mutua, dentro del contexto de las relaciones superiores del cosmos. Y al vínculo común que da coherencia al todo es a lo que llamamos «Espíritu cósmico», que, como «Espíritu divino», es uno y actúa unificadoramente, existe por sí mismo y descansa en sí mismo, y por eso se llama «Dios». Es la trascendencia inmanente en todas las cosas, y por eso es el fundamento y la fuente de todo cuanto no existe por sí mismo, sino que vive por, con y en otros. Con lo cual no estamos describiendo únicamente la contingencia de la realidad, sino también su existir sin sustancia propia, es decir, su existir por causa de Dios. De la ubicuidad del Espíritu divino y en virtud de su comunidad, nacen los modelos y las simetrías, los movimientos y los ritmos, los campos energéticos y los conglomerados materiales, como decía *Werner Heisenberg*: «Es ciertamente más exacta la fórmula 'En el principio fue la simetría' que la tesis democrática de que 'En el principio fue la partícula'. Las partículas elementales dan forma corpórea y son las más simples representaciones de las simetrías, pero no son más que una consecuencia de éstas»[4].

La percepción del Espíritu divino en la comunidad de la creación responde perfectamente a la nueva concepción ecológica de la naturaleza que andamos buscando. La era de la imagen mecanicista del mundo fue también la era de la subjetividad y de la soberanía del hombre frente a la

4. W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, pp. 324s. Véanse también las obras del «sucesor» de Heisenberg, Fr. CAPRA, *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik — ein zeitgemässes Weltbild*, München 1983 (6.ª ed)., pp. 286s.; *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, München 1983; *Das neue Denken*, München 1987.

naturaleza. La subjetividad del ser humano y la objetivación del ser natural se condicionan mutuamente. Si queremos que esta escisión del mundo común no lleve a una destrucción recíproca del hombre y la naturaleza, entonces deberemos poner en su lugar un nuevo paradigma de una comunidad entre cultura y naturaleza que sea comunicativa y basada en la reciprocidad.

Éste es el primitivo conocimiento bíblico y cristiano: en virtud de su Espíritu creador y vivificante, Dios está *en* el mundo, y el mundo está *en* Dios: «El Espíritu del Señor llena la tierra» (Sab 1,7). La diversidad de la creación es la manifestación diferenciada del Espíritu creador y vivificador de Dios.

«La tierra», por consiguiente, no es únicamente *propiedad* «del Señor», sino también *presencia* de la sabiduría divina y *participación* del Espíritu divino.

> «El Espíritu Santo es vida dadora de vida, motor del universo y raíz de todo ser creado, limpia de impureza el universo, cancela la culpa y unge las heridas, y de este modo es vida luminosa y digna de alabanza que resucita una y otra vez al universo»[5].

Un himno inglés[6] habla del Dios que «respira a través de toda la creación». Y, según un antiguo adagio, el Espíritu de Dios «duerme en las cosas, sueña en los animales y despierta en los seres humanos»; con lo cual se deja muy claro que en la conciencia del hombre pretende el Espíritu cósmico llegar a su propia autoconciencia y que, por consiguiente, la conciencia no separa al hombre de la naturaleza, sino que lo vincula a todas las restantes criaturas. La sabiduría de Dios, inmanente al mundo y que todo lo

5. Hildegard von BINGEN, *Lieder*, Salzburg 1969, p. 228. Cfr. M. FOX, *Illuminations of Hildegard of Bingen*, Santa Fe 1985.

6. Se trata del himno *Abbot's Leigh*, v. 1: «God who breathes through all creation: God is love, eternal love».

vivifica, es, por así decirlo, la cara interna, la cara vuelta hacia Dios, de todas las cosas. Sólo quien la percibe encuentra la vida; quien, por el contrario, no la percibe se daña a sí mismo; y todos los que la odian aman la muerte (cfr. Prov. 8,35-36).

¿Qué significa este cambio radical en la actitud religiosa, en la relación con Dios, para el cambio de la relación con el mundo en el ámbito de la ciencia y de la técnica?

El pensamiento moderno ha desarrollado los típicos métodos científicos. Me refiero a los procedimientos basados en la objetivación, el análisis, la particularización y la reducción. ¿A qué se llama «conocer»? Al intento de aislar un objeto de su contexto para, posteriormente, reducirlo a sus componentes más pequeños, a sus componentes no divisibles, y reproducirlo entonces de manera artificial[7]. Dicho de un modo más sencillo: si podemos descomponer un objeto y volver a componerlo, entonces es que lo hemos conocido, nos lo hemos apropiado. La vieja norma política de los romanos sobre el poder se aplica también científicamente a la naturaleza: *Divide et impera*, divide y vencerás; vence a base de dividir. Como delata nuestro lenguaje, los alemanes pensamos con la *mano*, la mano que aprehende, agarra y se apodera: pretendemos «captarlo» todo, y cuando lo hemos «captado», entonces tenemos el asunto «en las manos» y podemos controlarlo. Sólo «conocemos» algo cuando «podemos» con ello. Lo cual delata hasta qué punto nuestro conocimiento de la naturaleza viene determinado por el único y desmedido interés de *dominarla*.

---

7. Las ideas originarias acerca de la esencia del experimento científico evidencian una especie de adaptación de los métodos de interrogatorio utilizados en las cámaras de tortura de la Inquisición, con objeto de «arrancar sus secretos» a la naturaleza y «forzarla» a «responder a las preguntas» del hombre, como ya escribiera I. KANT en el Prólogo a la 2.ª edición de su *Crítica de la razón pura*.

En cambio, si queremos conocer la naturaleza como creación de Dios y percibir la presencia del Espíritu de Dios en la naturaleza, entonces debemos dejar de pensar en términos de dominio y aprender a pensar de otro modo: un *modo de pensar* comunicativo e *integrador*. La mejor manera de conocer los objetos y las circunstancias consiste en no sacarlos de sus respectivos ámbitos relacionales y comunitarios y, consiguientemente, en no aislarlos, sino percibirlos en su integridad y en su contexto. Para lo cual hay que modificar el interés gnoseológico: ya no se trata de conocer *para dominar*, sino *para participar*, para entrar en el mundo de relaciones mutuas entre los seres vivos. El «conocer» realiza la comunidad, se decía en la antigüedad. Y en el idioma hebreo, «conocer» significa «amar». Esta clase de percepción totalizadora y esta forma de integración participativa del observador en el mundo de lo observado son quizá menos nítidas que el conocimiento analítico informado por el deseo de dominar, pero son mucho más ricas en relaciones. Podemos conocer algo distinto en la medida, única y exclusivamente, en que lo amamos y, por amor, le permitimos ser del todo ello mismo. Este conocimiento totalizador y participativo, al servicio de la mancomunidad del hombre y la naturaleza, está en condiciones, tras la prolongada guerra de aquél contra ésta, de llevar a ambos a la reconciliación.

Durante mucho tiempo, el hombre ha considerado la naturaleza y a sí mismo únicamente en función de su trabajo, por lo que sólo ha tenido en cuenta un aspecto de dicha naturaleza, el «aprovechable», pasando por alto su valor intrínseco. Existe un elemento de la vieja sabiduría judía muy útil para reconocer la naturaleza como creación y presencia de Dios: la *fiesta del sábado*, el día de descanso, el día de no intervención en la naturaleza. Según el primer relato de la creación, el Creador «completó» su obra con la fiesta del sábado universal, en que «descansó de toda la tarea que había hecho» y bendijo a sus criaturas

con su pacífica y sosegada presencia. Dios ya no hizo nada más, pero estaba totalmente presente y dejó estar a las criaturas. Es este sábado divino, no el hombre, la verdadera «corona de la creación». El hombre es más bien «coronado» y bendecido con el sábado, junto con todas las demás criaturas. Con su descanso del sábado llega el Dios creador a su meta, y los hombres que festejan el sábado perciben la naturaleza como creación de Dios, permitiendo que el mundo sea realmente creación divina. De este modo manifiesta su estima por su propia dignidad humana y por la dignidad de todas las demás criaturas.

## 3. El Sábado de la tierra: la ecología divina

No sin cierta intención apologética, los exegetas modernos del Antiguo Testamento[8] siempre han sido proclives a atribuir el «desencantamiento», la «des-demonización» y la «secularización» de la naturaleza a las creencias judías sobre la creación, asumidas y difundidas posteriormente por el cristianismo; y lo han hecho para actualizar la cosmovisión veterotestamentaria y hacerla compatible con la Ilustración.

El lugar en que Dios revela el misterio de su persona no es la naturaleza, sino la historia, y concretamente la historia humana. Y de ahí se deriva la comprensión de la «mundanidad de la creación», porque con el concepto de la creación del mundo Israel ha llevado a cabo, en la «crisis de la conquista» y del asentamiento en la Tierra Prometida, una «secularización (o des-divinización) —tanto teórica como práctica— del mundo».

8. Véase el influyente artículo de G. VON RAD, «Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens» (1936), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, pp. 136-147 (trad. cast.: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1978 [2.ª ed.]).

El primero y el segundo mandamientos del Decálogo constituyen «la clave de la cosmovisión de Israel»[9]. La lucha contra la idolatría y contra la mitificación de las fuerzas de la naturaleza, de la capacidad procreativa y reproductora, de la fecundidad de la tierra y de los ciclos lunares, había «secularizado» o profanizado el mundo.

*La realidad* de lo que acabamos de describir es indiscutible; pero las palabras con que se ha descrito están tomadas de la moderna teología de la secularización y sugieren una especial afinidad entre la imagen moderna del mundo y la cosmovisión del antiguo Israel; una suposición que, sin embargo, es absolutamente falsa. La distancia histórica y cultural entre la sociedad industrial y aquel mundo nómada-agrario es demasiado grande como para poder establecer una comparación entre el pensamiento moderno y el «pensamiento hebreo». Sin embargo, la intención apologética es perfectamente comprensible: iba encaminada a combatir la «re-paganización» de la religión a través de la ideología de «la sangre y el suelo» de los nazis y de los «cristianos alemanes». No obstante, en la coyuntural interpretación apologética de la doctrina israelita sobre la creación y de la cosmovisión veterotestamentaria hay algo que no ha sido tenido en cuenta o no ha sido apreciado en toda su magnitud: el «Sábado de la tierra». La ética bíblica de la creación es esencialmente ética sabática, porque el Sábado es la ley de la creación.

Según Ex 23,10-11, Israel debía dejar la tierra en barbecho cada siete años, «para que coman los pobres de tu pueblo». Y en Lev 25,1-7 se consigna de nuevo la ley sabática, aunque ahora con otra motivación. En lugar de

9. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1966, p. 355 (trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1969). El propio Von Rad tuvo más tarde el cuidado de corregir su opinión al descubrir el sentido teológico de la literatura sapiencial veterotestamentaria: *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970 (trad. cast.: *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985).

la consideración social, aparece una finalidad ecológica: «para que la tierra [tenga] un sábado en honor de Yahvé». La legislación del año sabático es presentada en Lev 25 como una normativa de Dios para la ocupación de la Tierra Prometida y como una garantía del asentamiento en la misma: «Cuando hayáis entrado en la tierra que yo voy a daros, la tierra tendrá también su descanso en honor de Yahvé... [en el que] no sembrarás tu campo ni podarás tu viña» (vv. 2-4). «Cumplid mis preceptos; guardad mis normas y cumplidlas: así viviréis seguros en esta tierra» (v.18). El descanso sabático de la tierra cada siete años conlleva la bendición de Dios para dicha tierra. Según Lev 26,1ss, este precepto sabático sustituye a los dioses de la fertilidad, que garantizan la vida y la bendición a los restantes pueblos: «No os hagáis ídolos... Guardad mis sábados y respetad mi santuario». Quien cumpla estos mandamientos disfrutará de la cosecha y vivirá en la paz del Señor (vv. 3-13). Pero quien no observe el precepto del Sábado sufrirá el azote de la desolación, la sequía y la fiebre y será vencido y dominado por sus enemigos: «Yo asolaré la tierra... y a vosotros os esparciré entre las naciones... Vuestra tierra será un yermo, y vuestras ciudades una ruina. Entonces pagará la tierra sus sábados durante todos los días que esté desolada, mientras vosotros estéis en el país de vuestros enemigos; entonces sí que descansará la tierra y pagará sus sábados» (vv. 32-34).

En los vv. 42-43 se da una curiosa explicación al respecto: «Y yo me acordaré de mi alianza con Jacob, y de mi alianza con Isaac; y recordaré mi alianza con Abraham; y recordaré la tierra. Pero la tierra será antes abandonada por ellos [es decir, por Israel] y pagará sus sábados, mientras quede desolada con su ausencia... por cuanto desecharon mis normas y su alma aborreció mis preceptos». Además, según 2 Cro 36,19-21, el pueblo de Israel fue conducido al cautiverio babilónico por no haber guardado el año sabático de la tierra, «para que se cumpliera la

palabra de Yahvé por boca de Jeremías: 'Hasta que el país haya pagado sus sábados, descansará todos los días de la desolación hasta que se cumplan los setenta años'».

Según este concepto del año sabático que la tierra debe «pagar» al Señor y que el pueblo debe respetar, dicha tierra no le es entregada al pueblo de Dios, sino que más bien parece ser lo contrario: que es el pueblo el que es entregado a la tierra de Dios para que cuide de ella. El año sabático constituye el secreto de la vida de la «tierra prometida». Si se observa dicho año sabático, la tierra seguirá siendo fértil, y el pueblo permanecerá en ella; de lo contrario, la tierra se hará estéril, y el Señor permitirá que el pueblo sea deportado, para que la tierra pueda «respirar» y celebrar sus sábados. Según esto, la tierra parece ser más importante para Dios que su propio pueblo. La alianza entre Dios y su pueblo descansa, pues, en el año sabático de la tierra. En virtud de dicha alianza, Israel consigue entrar en el país del Señor; pero, por no observar el año sabático de la tierra, Israel es deportado de dicho país, para que la tierra obtenga su derecho. Lo cual no constituye excentricidad legal ni arcaísmo mágico de ningún tipo, sino una muestra de una profunda sabiduría ecológica.

Durante milenios, la mayor parte de los sistemas agrarios han practicado el principio del *barbecho*, consistente en que, conforme a una determinada rotación de las cosechas, los campos deben quedar en baldío durante un año para poder recuperarse. La tierra tiene que «descansar» con una cierta regularidad si se quiere que se mantenga fértil a largo plazo y puedan regresar a ella regularmente las plantas silvestres y los animales que fueron expulsados de ella por la agricultura. Las sociedades agrarias siempre han sabido que el no observar los períodos de barbecho sólo sirve para desvirtuar el suelo, provocar la erosión, reducir el rendimiento de las cosechas y propiciar la escasez de víveres. Para las sociedades agrarias, la tierra constituye el recurso fundamental. Por tanto, si la tierra se agota,

también los seres humanos acaban muriendo o se ven obligados a emigrar. Son muchos los estudios que se han hecho acerca de la relación entre tierra y civilización y que demuestran que las culturas, por ejemplo, del Tigris y el Éufrates, o la cultura romana del Norte de Africa, o la cultura maya del Yucatán, y otras muchas, se vinieron abajo por haber explotado la tierra desconsideradamente y con una absoluta falta de visión y por haberse obstinado en forzar la fertilidad del suelo. La emigración y la «deportación» de los pueblos resultaron necesarias en tales casos, tanto para la preservación del suelo como para la supervivencia de los seres humanos. Fueron especialmente los grandes imperios los que, para alimentar a sus grandes ciudades y ejércitos, explotaron y devastaron sus graneros y sus provincias más fértiles.

La moderna sociedad industrial hace ya tiempo que ha invadido el terreno de la agricultura industrial, de la industria agraria y del «agrobusiness». La práctica del barbecho ha desaparecido prácticamente de la agricultura industrializada; los abonos químicos hacen que el suelo goce de una supuesta y constante fertilidad; y los monocultivos han sustituido al antiguo sistema rotatorio. La «revolución verde» prometió un día mayores y mejores cosechas. Sin embargo, aun cuando los abonos artificiales se utilizan de un modo cada vez más premeditado e intensivo, los cultivos son también cada vez más propensos a las parasitosis y enfermedades. Los beneficios decrecen y los costes son cada vez mayores. En las regiones donde se practica el monocultivo intensivo y prolongado, la erosión del suelo es irresistiblemente progresiva, y no sólo en aquellos países del Tercer Mundo que han accedido al mercado mundial. Los herbicidas, los insecticidas y otros productos químicos provocan a largo plazo unos «efectos secundarios» tan destructivos que resultan imposibles de subsanar. Lo de «efectos secundarios» es en realidad un eufemismo para referirse a unos daños que cada vez tienen más carácter de

efectos inmediatos. Siempre ha sido y seguirá siendo una demostración de miopía, y hasta un auténtico suicidio, el destruir a largo plazo los propios recursos vitales para obtener beneficios rápidos. Siempre ha sido y seguirá siendo una verdadera desconsideración el hacer pagar los costos de los propios beneficios a las generaciones venideras, que de algún modo tendrán que reparar los daños ocasionados o, simplemente, se verán obligadas a soportarlos. Esto no es sólo una desconsideración desde el punto de vista moral, sino que es también el principio irracional de la autodestrucción de la humanidad.

Es obvio que la sabiduría que encierra la norma del «año sabático para la tierra» tiene que ver, según la fe del Israel veterotestamentario, con el principio de conservación de la vida por parte del Creador. Todo el mundo sabe que el descanso y el ocio le sirven al ser humano para preservarle del agotamiento y reponer sus energías. Quien observa el sábado cada semana sabe lo que es el trabajo y lo que es el amor. ¿No somos capaces de comprender que lo que es bueno para nosotros es bueno también para la tierra que nos da la vida y de cuya fecundidad vivimos todos? Tal como lo entiende la Biblia, el año sabático forma parte, sin lugar a dudas, de la sabiduría ecológica de Dios, creador del cielo y de la tierra y conocido también como «el amante de la vida». La prometedora y, a la vez, trágica historia que Israel conoció en la «Tierra Prometida» puede servirnos de advertencia a nosotros, que tan abiertamente desdeñamos el precepto divino del descanso sabático. La fiesta del sábado puede adquirir un significado salvífico para nosotros y para la tierra de la que vivimos. Lo que puede ayudarnos a nosotros y a la propia tierra no es tanto el hermoso lema «cuidad y cultivad», ni tampoco la sublime «ética de la responsabilidad», cuanto ese simple precepto de la inactividad sabática, de la no intervención en la Creación, del admirable y digno de elogio «let it be».

¿Por qué no prolongamos y le damos un carácter «sabático» al domingo y dejamos de contaminar el ambiente los sábados prescindiendo del automóvil y del trabajo un día a la semana? ¿Por qué no nos tomamos como año sabático uno de cada siete años, en lugar de recurrir a la jubilación anticipada y al retiro prematuro? ¿Por qué no exigimos el «principio del barbecho» en la agricultura?

Según la Biblia, las normas sabáticas son una *estrategia ecológica de Dios* para preservar la vida que el propio Dios ha creado. Con su descanso y su cadencia temporal, el sábado es también la estrategia capaz de liberarnos de la crisis ecológica y —dejando atrás la era del progreso unilateral a costa del otro— mostrarnos los valores de un equilibrio duradero y de la armonía con la naturaleza.

## 4. La comunidad de la creación es una comunidad de derecho

### a. *La reconciliación de la creación*

Los fundamentos espirituales para una conversión del ser humano que le haga pasar, de una explotación desconsiderada de la naturaleza, a una reconciliación respetuosa con la misma, descansan, para la fe cristiana, en el descubrimiento del Cristo cósmico y de la redención del cosmos. Descubrimiento que no invalida la fe personal en Cristo ni la sustituye por una cosmovisión religiosa, sino que la sitúa en el espacioso horizonte del señorío de Cristo[10].

La *paz de Cristo* se percibe personalmente, mediante la fe, en lo más profundo del corazón. La importancia de

---

10. Para más detalles, véase a este respecto J. MOLTMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, Kap. VI: «Der kosmische Christus».

la paz interior del alma con Dios radica en el hecho de que gracias a ella se vence la insaciable codicia con que, de lo contrario, se encubriría la profunda angustia del corazón impío. Pero, si esta paz del alma es la paz *de Cristo*, entonces sirve para hacer que dicha alma salga de sí, atónita y asombrada, hacia la comunidad de todas las criaturas del cosmos, porque con su muerte en la cruz Cristo acabó con «la enemistad»: la enemistad del hombre consigo mismo y con sus semejantes, la enemistad del hombre con la naturaleza y la enemistad entre las fuerzas de la naturaleza misma. La paz de Cristo es universal y penetra toda la creación; de lo contrario, Cristo no sería el *Cristo de Dios*.

La *reconciliación con Dios* la experimenta el hombre en Cristo, personal y comunitariamente, por medio de la fe. Si Dios mismo está presente en Cristo, entonces en él se calman los deseos del hombre, que son expresión de su insaciable ansia de Dios; entonces puede el hombre *existir* y no necesita ya *tenerlo* todo. Si dichos deseos se calman, entonces hay suficiente para todos, como se dice que ocurría en las primitivas comunidades cristianas de Jerusalén (Hch 4,34). Lo que los hombres experimentan de Dios en sí mismos y en los demás como *reconciliación* les hace salir de sí mismos y de su mundo humano para acceder a la inmensidad del cosmos: «Todo ha sido reconciliado por él y para él, tanto en la tierra como en los cielos» (Col 1,20). Si no se reconcilia *la creación entera*, entonces Cristo no puede ser el *Cristo de Dios* ni el *fundamento de todas las cosas*; pero, si lo es, entonces los cristianos no pueden tratar a las criaturas de manera distinta de como lo hacen los demás hombres: cada criatura es un ser por el que ha muerto Cristo para asumirlo en la reconciliación universal.

La reconciliación del cosmos significa el restablecimiento de la justicia del mismo. Ninguna de esas restantes criaturas está destinada a ser un material susceptible de ser tecnificado o manipulado por el hombre. En la comunidad

de la creación reconciliada experimenta el hombre la naturaleza, no como un objeto frente a él, sino como un «continuum»: el propio hombre es naturaleza, y la naturaleza está en él.

La *ética agresiva* del mundo moderno refleja la mentalidad del hombre no reconciliado y sus sueños nihilistas de omnipotencia. Una *ética de la reconciliación*, en cambio, está al servicio de la vida común de todas las criaturas y tiene que adoptar necesariamente, frente a la ética agresiva de lo moderno, un carácter *defensivo* y preservador de la vida. La profesión de fe en la creación, por parte de los cristianos, es hoy un acto de resistencia frente a la destrucción de la naturaleza y la autodestrucción del «hombre moderno». Ahora bien, la conservación defensiva de la vida y la promoción *productiva* de la misma no se excluyen mutuamente, sino que van íntimamente unidas. Una ética de la reconciliación entre las necesidades de la cultura humana, por una parte, y los condicionantes y las fuerzas regeneradoras de la naturaleza, por otra, apunta a conseguir no sólo un justo equilibrio, sino también una *cooperación productiva* a la supervivencia común.

Para una colaboración basada en la convivencia es preciso reconocer la singular —a la vez que común— *dignidad* de todas y cada una de las criaturas de Dios. Del reconocimiento de la dignidad de las criaturas —basado en el amor de Dios *hacia* ellas, en la entrega de Cristo *por* ellas y en la inhabitación del Espíritu de Dios *en* ellas— se sigue la defensa de los derechos de cada una de ellas en la gran *comunidad de derecho de la creación*. La comunidad de la creación, en virtud de la reconciliación en Cristo, da lugar a una *comunidad de derecho*, tanto al nivel del pueblo de Dios como al nivel de todo el cosmos. Del mismo modo que la *dignidad humana* es la fuente de todos los derechos humanos, así también la *dignidad de la creación* lo es de todos los derechos de los animales, de las plantas y de la tierra entera. La dignidad humana no es más que la forma

humana de la dignidad de todas las criaturas en general. Si no conseguimos codificar y hacer prevalecer la comunidad de la creación como una comunidad de derecho en la alianza creacional de Dios, entonces todos nuestros esfuerzos ecológicos no pasarán de ser mera poesía e ideología.

La *ética agresiva* frente a la naturaleza es un producto del *Renacimiento* europeo y de la *Conquista*[11] *europea de América, Africa y Asia. Lo que hizo el Renacimiento fue privar de sus derechos a la naturaleza y declararla «res nullius»*, un bien sin dueño del que uno podía apropiarse mediante la *occupatio*. Y lo que hizo la *Conquista* fue apropiarse por la fuerza de los continentes habitados de América, Africa y Asia y convertirlos en «colonias» europeas. Antaño, las aguas, los bosques y el aire se consideraban propiedad de Dios cedida a los hombres para su común disfrute. Hoy ya sólo puede decirse esto del aire que todos tenemos que respirar, aun cuando la creciente contaminación atmosférica evidencia ya en muchas ciudades el resultado de la mencionada ética agresiva y asocial del mundo moderno. Si la comunidad de la creación es una comunidad de derecho, entonces el hombre tiene, por una parte, que reconocer los derechos propios de la tierra y de cualesquiera clases de animales y plantas y, por otra, aprobar una codificación de los «derechos de la tierra», de los animales y de las plantas análoga a la «Declaración Universal de los Derechos del Hombre» de 1948. De hecho, ya desde 1978 existe una «Declaración Universal de los Derechos de los Animales»[12]. Un animal no es ni una cosa ni un producto, sino un ser vivo de pleno derecho. Respetar esta realidad significa poner término a la cría masiva de animales con fines puramente productivos e

11. En castellano en el original (N. del Tr.).

12. G.M. Teusch, *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen 1987; A. Lorz, *Tierschutzgesetz. Kommentar*, München 1987 (3.ª ed.).

implantar un sistema más justo y equitativo. Cuando en los Estados Unidos se emplean cada año unos 17 millones de animales con fines experimentales, uno no puede dejar de preguntarse si la utilidad práctica de semejante hecho justifica los consiguientes costos morales. Unos costos que se concretan en el cinismo cada vez mayor con que se contempla la vida, especialmente la vida ajena y la vida en proyecto (de los no nacidos), y en el alarmante embrutecimiento de nuestra sociedad. La relación de Cristo con los animales se insinúa, aunque muy discretamente, al final del relato de las tentaciones: «Estaba entre los animales del campo, y los ángeles le servían» (Mc 1,13). Es ésta una alusión a la paz mesiánica de la creación, que, según Is 11, forma parte de la esperanza de Israel. Dado que el hombre es un ser corporal y natural, tampoco es posible en absoluto hacer realidad los derechos humanos sin respetar al mismo tiempo los derechos de los animales, de las plantas y de la tierra. Si no se formulan de algún modo sus derechos y deberes ecológicos, entonces los derechos fundamentales del hombre carecen de todo realismo. Los derechos de las criaturas no humanas sólo podrán defenderse y hacerse prevalecer si hay quienes los tutelen y los protejan ante los tribunales humanos.

### b. *La comunidad de derecho de las criaturas*

Tanto en la época veterotestamentaria de Israel como en la Edad Media europea se producían «procesos» contra determinados animales. Pero, por lo general, sólo se castigaba a aquellos animales que hubieran atacado, herido o matado a algún ser humano, y no se castigaba, en cambio, a los seres humanos que hubieran atacado sexualmente a algún animal, a no ser en caso de sodomía, porque en este caso, según Lev 20,15, el hombre debía morir, y el animal debía ser estrangulado. Y lo mismo decía el artículo 116 del «Carolino», el código penal promulgado en 1532 por Carlos V. En el Medievo fueron especialmente numerosos

los «procesos» contra los cerdos, porque el cerdo era todavía un animal salvaje e indómito que a veces atacaba a los niños. Según parece, se produjeron algunas ejecuciones públicas de dichos cerdos, no sólo en presencia de la gente, sino también de la propia piara. Si mencionamos esta rareza, es porque sirve para mostrar cómo en la Edad Media el ordenamiento jurídico no se limitaba exclusivamente al ámbito estricto de la comunidad humana. Ahora bien, si en aquellos procesos se protegía el derecho de los seres humanos frente a los animales agresivos, hoy convendría, por el contrario, defender los derechos de los animales frente al agresivo ser humano.

Al igual que la fe judía, también la fe cristiana contiene determinados conceptos jurídicos referidos a Dios. Si Dios es el creador del cielo y de la tierra, entonces éstos son propiedad suya y, como tal, deben ser considerados sagrados y dignos de respeto. Quien denomina a la naturaleza «creación de Dios» ha de respetar el derecho de Dios a su propia tierra y oponerse a la destrucción de la naturaleza por parte del hombre, derivada de la ficción de que la naturaleza es un «bien sin dueño» que pertenece al primero que se apodere de ella.

Si Dios es dueño de su creación, entonces únicamente a él compete el derecho de disponer de ella, mientras que a los hombres y a los animales tan sólo se les cede el usufructo de la misma, a fin de que puedan sustentarse y vivir, y hacerlo en el marco estricto del objetivo general de la creación, que no es otro sino la voluntad de Dios de que todas sus criaturas vivan en paz unas con otras, «cada una según su especie». Aún no está del todo claro lo que significa privar al hombre del derecho a disponer libremente de aquellas criaturas a las que puede dominar, pero es seguro que incluye la protección de las especies, porque Dios creó cada uno de los animales y las plantas «según su especie» (Gn 1,12.21.24...). Consiguientemente, el ex-

terminio de especies enteras de plantas y animales ha de ser visto como un sacrilegio y debe ser castigado.

La propiedad sobre la creación de Dios por parte del hombre sólo puede justificarse si el hombre hace un uso solidario de la misma. Y este uso solidario se refiere también a la actual sociedad humana: según la legislación fundamental alemana, la propiedad conlleva una «obligación social» y no debe utilizarse a expensas de otras personas, sino sólo en favor de ellas. La propiedad, además, tiene una dimensión «hereditaria» y no debe utilizarse a expensas de las generaciones venideras, sino únicamente en su favor. La propiedad, finalmente, implica una responsabilidad «medioambiental» y sólo debe utilizarse con un escrupuloso respeto por el medio ambiente y en armonía con la naturaleza y el mundo de los seres vivos, no a expensas de todo ello.

En cualquier ocasión y circunstancia en que se atestigüe —ya sea a nivel personal, comunitario o cósmico— la *reconciliación del mundo* a través de Dios, se estará restableciendo y manifestando la justicia del mismo Dios. La reconciliación del injusto e impuro pueblo de Israel en el gran día de la Expiación (Lev 16) apuntaba a la justificación del propio Israel y a la implantación de la *justicia de Dios*, que garantiza toda vida y toda paz. La reconciliación de todo el cosmos a través de Cristo (Col 1,20) apunta a la justificación de todas las criaturas que han sido heridas y privadas de sus derechos y a la implantación de la justicia de Dios, la única que garantiza la vida y la paz de la creación. La reconciliación del hombre con Dios, con los demás hombres y consigo mismo ha de incluir directa e inmediatamente, por tanto, la reconciliación con la naturaleza, a fin de establecer con ella una comunidad de derecho duradera.

## 5. La crisis psicosomática del hombre moderno

«Vivir en conformidad con la naturaleza» : este lema recuerda la llamada de Rousseau a «volver a la naturaleza» y evoca una especie de movimiento juvenil y de transfiguración romántica de un idílico ruralismo; pero no es nada de eso. «Vivir en conformidad con la naturaleza» significa vivir en *consonancia* con las leyes y los ritmos del sistema de la tierra, del que todos vivimos; pero significa también existir en *armonía* con las leyes y los ritmos del propio cuerpo. Ahora bien, para conseguir esa consonancia exterior y esa armonía interior debemos aprender de nuevo el lenguaje de la naturaleza y escuchar lo que ésta nos dice; debemos reconciliarnos con el lenguaje de nuestro propio cuerpo y no seguir reprimiéndolo por más tiempo. Evidentemente, los habitantes de la moderna sociedad industrial hemos olvidado ambos lenguajes y ya no les prestamos atención. Más aún, los acallamos con nuestra frenética y ruidosa actividad. Por eso la naturaleza ya sólo se hace sentir en nuestro medio ambiente enmudeciendo como la «muda primavera» y apagándose poco a poco. Y por eso la naturaleza ya sólo se hace notar en nuestro cuerpo por medio de enfermedades, las cuales, frecuentemente, no son más que un modo que tiene el cuerpo de protestar contra las continuas agresiones que le ocasiona nuestro antinatural e insano modo de vivir. Las llamadas «enfermedades de la civilización» no son, de hecho, sino síntomas de una civilización enferma.

¿Cuáles son los motivos que han conducido a nuestra civilización y a nosotros mismos a tan tremendo desacuerdo con nuestra propia naturaleza?

En la medida en que el *mundo* moderno, construido por el hombre en función de su propia manera de concebirlo, se ha apartado del mundo natural, en esa misma medida ha dejado el mundo de los humanos de regirse por las leyes del cosmos y los ritmos de la naturaleza. El

progreso y el desarrollo de la sociedad humana ya no responden al devenir de la naturaleza, sino que muchas veces se obtienen en oposición a ésta. La consonancia con la naturaleza ha sido sustituida por la búsqueda de los propios objetivos. Esta «civilización científico-técnica», que se ha apartado de la naturaleza, constituye el gran *experimento de la modernidad*; es, por así decirlo, un colosal *proyecto* de la humanidad. Si este proyecto se ve coronado por el éxito, entonces la humanidad podrá sobrevivir; de lo contrario, se producirá una monstruosa catástrofe que precipitará en la más absoluta ruina a los seres humanos y demás seres vivientes sobre la tierra. Por eso es por lo que este «experimento» tiene carácter de único e irrevocable y, en este sentido, ha de verse como un experimento «definitivo». El «último acto» de la humanidad ha comenzado.

Junto con el distanciamiento de la naturaleza circundante por parte de este proyecto moderno de la humanidad, se ha producido la desaparición de los antiguos conceptos de los ciclos regeneradores de la vida y de los ritmos temporales del día y la noche, del verano y el invierno, de la infancia y la vejez..., que han sido sustituidos por la concepción lineal del tiempo, que todo lo acota y lo mide. Es la línea temporal de las metas y los objetivos la que los hombres establecen y siguen. El reloj —que todo el mundo lleva en la muñeca, en el bolsillo o alrededor del cuello; que está presente en el despacho y en el dormitorio; que ocupa un lugar destacado en las torres de las iglesias y en las puertas de las fábricas y regula nuestra vida desde la cuna hasta el sepulcro— se ha convertido en el *cronómetro* omnipresente y todopoderoso del mundo moderno. Tanto en el trabajo como en el ocio, en la juventud como en la jubilación, el reloj está siempre presente, reduciendo nuestra vida diaria a los datos indicadores del tiempo mecánico. ¿Con qué objeto? Sencillamente, para que todos nosotros —como trabajadores, usuarios de los medios de transporte, consumidores o partícipes en

cualquier otra actividad— procedamos siempre de un modo racional y con un fin determinado. Como acertadamente decía *Lewis Mumford*, el reloj se ha convertido en el «aparato clave de la moderna era industrial». Las consecuencias de su mecánico dominio puede observarlas cualquier hombre, y especialmente cualquier mujer, en la inevitable enajenación de los ritmos y ciclos del propio cuerpo. Según la medición mecánica del tiempo, toda persona ha de estar igualmente disponible en cualquier momento, porque el reloj no distingue el contenido del tiempo ni respeta en modo alguno las circunstancias.

El extrañamiento del *hombre* moderno respecto de la armonía con la naturaleza de su propio cuerpo ha sido favorecido, además, por la *religión* y la *educación* modernas. El hombre ha tenido primero que aprender con mucho esfuerzo que no tiene que ser más que un sujeto de conocimiento y de voluntad. Y luego ha tenido que aprender a dominarse a sí mismo y sus instintos corporales y a controlar sus necesidades. El autodominio y el autocontrol son los principios supremos de la sociedad industrial, porque sólo gracias a ellos puede el hombre estar disponible en cualquier momento; y lo son también de la moderna religión de la subjetividad que se expresa en los movimientos morales y pietistas.

Para mi padre, la enfermedad era un «asunto de la voluntad», especialmente tratándose de su débil e inconstante hijo. Mi abuela, por su parte, me enseñó este proverbio: «La guerra contra uno mismo / es la guerra más difícil; / la victoria sobre uno mismo / es la más bella victoria». Y mucho me temo que en esta guerra no he obtenido yo precisamente una victoria resonante.

Quien visite actualmente Asia o Africa comprobará que lo que nosotros llamamos «ayuda al desarrollo» consiste en gran parte en someter a esos pueblos a los mencionados principios, y que la apertura —ideada por nosotros— de esos países a nuestro mercado mundial tropieza con la

dificultad de que la gente sigue allí ateniéndose a los ritmos de la naturaleza y a los ciclos de su propio cuerpo.

Desde sus orígenes en Grecia, la historia de la *imagen occidental del hombre* se basa en el dominio del alma sobre el cuerpo, así como en la instrumentalización y la disciplina de éste: el alma inteligente se eleva por encima del estúpido cuerpo; el imperioso «yo» somete a su dominio al obediente cuerpo. Lo propiamente humano radica en el alma, no en el cuerpo; en el consciente, no en el inconsciente; en la voluntad, no en los instintos. El alma está siempre «arriba», y el cuerpo siempre está «abajo». El alma gobierna al cuerpo, y éste debe obedecer y servir; el consciente determina al inconsciente, y el «yo» domina al cuerpo, y no al revés.

La idea acerca de lo que constituye el centro de la existencia humana ha experimentado, a lo largo de la historia de nuestra civilización, una serie de cambios notables: mientras se creyó que el principio vital del hombre residía en la respiración, el centro de la existencia se localizaba en el diafragma; la vida consistía en respirar; la respiración era el «aliento vital», y con el último suspiro «el hombre exhalaba su existencia». El símbolo real de la muerte de la persona era el paro respiratorio. Más tarde se vio el principio vital del hombre en sus grandes afectos (en la cordialidad y en el amor afectuoso), y se identificó la circulación de la sangre con la vida. Consiguientemente, se localizó el centro de la existencia en el corazón. Si el corazón dejaba de latir, significaba que la persona había muerto. A partir del siglo XVII, aproximadamente, se impuso la opinión de que el centro de la existencia del hombre era el cerebro. Se concebía al ser humano como sujeto de entendimiento y de voluntad, y se hizo residir esta subjetividad en la parte del cerebro que se encuentra inmediatamente detrás de las cavidades orbitales. A partir de entonces se consideró la «muerte cerebral» como el símbolo real de la muerte de la persona humana. Los médicos

japoneses afirman que todavía hoy sigue ocasionándoles dificultades esta antropología occidental, porque, según la cultura japonesa, «persona» y «naturaleza» forman un «continuum» y no se pueden poner en contraposición. Por consiguiente, las diferentes partes del cuerpo, incluido el corazón, son partes intercambiables de esa máquina corporal que el sujeto humano posee y sobre la que tiene el dominio. No es de extrañar que la relación del habitante moderno de la sociedad industrial con su propio cuerpo no difiera sustancialmente de la relación que tiene con su automóvil.

Es obvio que puede uno deshacerse en elogios hacia esta imagen del hombre como fundamento de la impresionante historia europea de la libertad; pero también es cierto que tiene su contrapartida en la no menos impresionante historia europea de la represión. El hombre que ya no es capaz de percibir su propio cuerpo, que no comprende el lenguaje del mismo ni tolera sus protestas, se empequeñece y se empobrece. Su relación con su propio cuerpo responde exactamente a su relación con la naturaleza que le rodea, y viceversa. Los estragos que padece el medio ambiente exterior se corresponden con nuestras enfermedades interiores, a las que denominamos «patologías de la civilización». En otras palabras: cada uno de nosotros lleva también consigo en su propio cuerpo la crisis ecológica.

Aquí debemos hacer una aclaración teológica: la teología moderna ha aceptado el desarrollo de esta civilización y ha servido a la *religión de la modernidad*; ha asumido la *separación* entre historia humana y *naturaleza no humana* y ha hablado de revelación y presencia de Dios únicamente en la historia humana, pero no en la naturaleza extra-humana; ha hecho suya, sin titubear, la separación entre *cuerpo y alma* y ha descubierto el Espíritu de Dios únicamente en el alma, no en el cuerpo del hombre; finalmente, ha enseñado que la imagen de Dios se refleja únicamente en el alma humana, no en el cuerpo. Esta serie

de escisiones ha dado lugar a un concepto de naturaleza ajeno a Dios y a un concepto de Dios ajeno a la naturaleza; a una apreciación teologal del alma y a una represión atea del cuerpo. Todos los tabúes religiosos pertenecen al ámbito de la naturaleza carnal, de tal forma que ésta ha quedado indefensa y a merced de la voluntad de poder del hombre. Pero ¿acaso Dios, creador del cielo y de la tierra, no habla también al hombre en el propio lenguaje de éste a través de las leyes que rigen la tierra y a través de la singularidad de las demás criaturas? ¿Acaso Dios, que ha hecho al hombre como un todo de alma y cuerpo, no habla también a la conciencia y al alma del hombre a través del lenguaje del cuerpo?

Lo sorprendente es que ha sido precisamente la mística cristiana la que ha enseñado a fijarse en el lenguaje que habla Dios a través de la naturaleza. *Hildegard von Bingen* y *Francisco de Asís* son justamente los representantes —de todos conocidos— de una mística cósmica en el cristianismo.

Pero esto mismo podemos verlo también en el místico moderno *Ernesto Cardenal*, el poeta y revolucionario nicaragüense, que en su libro «Vida en el amor» escribe: «Todos los animales, que al amanecer alzan sus voces, cantan a Dios. Los volcanes, las nubes y los árboles nos hablan de Dios a gritos. La creación entera es un grito inmenso y estridente que nos habla de la existencia, la belleza y el amor de Dios. La música nos lo hace resonar en los oídos, y el paisaje nos lo mete por los ojos... En la naturaleza toda descubrimos las iniciales de Dios, y todos los seres creados son cartas de amor que Dios nos escribe. La naturaleza entera, creada por el amor, arde en llamas del amor para encender el amor en nosotros... La naturaleza es como una sombra de Dios, un reflejo y un destello de Dios. En cada átomo habita una imagen de la Trinidad, una figura del Dios uno y trino. Y también mi propio cuerpo ha sido creado para amar a Dios. Cada una de mis células

es un himno al Creador y una sempiterna declaración de amor»[13].

Para que ningún protestante piense que ésta es la típica doxología católica de la «teología natural», vamos a dejar hablar también al reformador *Juan Calvino* —cuya visión de la presencia de Dios en la naturaleza no difiere de la anterior—, el cual, en su «Tratado de la religión cristiana», escribía: «...pues la más elevada meta de una vida dichosa es el conocimiento de Dios, y a nadie debería estar impedido el acceso a la dicha. Por eso, no sólo ha regalado Dios al hombre lo que llamábamos el 'germen de la religión', sino que, además, de tal manera se ha revelado y sigue revelándose hoy en la construcción toda del mundo, que el hombre no puede abrir sus ojos sin verle a él. Es verdad que su esencia es inconcebible, al punto que su divinidad es inasequible a todo entendimiento humano; pero ha impreso en cada una de sus obras signos fidedignos de su gloria, y éstos son tan palpables e inequívocos que incluso al hombre más irreflexivo le está vedado todo intento de excusarse apelando a su ignorancia... Adondequiera que el hombre dirija su mirada, no hay a su alrededor una sola partícula del mundo en la que no deba ver al menos algún mínimo destello de su gloria». «Ahora bien», se lamenta Calvino, «todas las antorchas que arden en el edificio del mundo, destinadas a glorificar al Creador, nos alumbran en vano: desde todas partes arrojan sobre nosotros su luz..., pero nos faltan los ojos, estamos ciegos»[14].

La realidad, no obstante, es que tampoco basta una simple e imparcial mirada a la naturaleza y a la historia de la misma para convencernos de la existencia, la sabiduría y la belleza de Dios. Dios mismo debe manifestársenos para que podamos reconocerlo y saber quién es. Esta

---

13. E. CARDENAL, *Das Buch von der Liebe*, Wuppertal 1971, pp. 21s.
14. J. CALVINO, *Institutio Religionis Christianae* 1,5,1.

autorrevelación de Dios al hombre tuvo lugar, según el testimonio bíblico, en la historia de la liberación de Israel de su esclavitud en Egipto —como lo afirma la «Toráh» en el primer mandamiento— y en la historia de Cristo, de su entrega a la muerte por nosotros y de su resurrección de entre los muertos, primicia de la nuestra, como afirma el Nuevo Testamento. Esto es lo que, con razón, llamamos la *autorrevelación* y la *autocomunicación de Dios* a nosotros.

Pero con ello no termina el conocimiento de Dios, sino que no ha hecho más que empezar. Quien reconoce a Dios en la historia de Israel o en la historia de Cristo como su Dios y Señor, y cree en él, reconoce sus obras por todas partes. Quien, en la fe, ha experimentado a Dios como amor, encuentra las pruebas de ese amor divino en todos los seres creados. Quien conoce el nombre de Dios, descubre la sabiduría y la belleza de Dios en todas sus obras. Ahora bien, el conocer a Dios en la naturaleza no constituye ningún tipo de camino de salvación. La verdadera «teología natural» no es otra cosa que un reconocimiento del Dios que se ha revelado y confía en el hombre. Por eso la «teología natural» no sirve para «ganar el cielo», pero sí puede hacer *sabio* al hombre en su trato con la naturaleza, porque enseña a fijarse en el lenguaje que habla Dios a través de ella. Necesitamos, pues, una nueva «teología natural» cristiana, no tanto en aras de Dios, como en el pasado, sino más bien en aras de la naturaleza y de su dignidad.

Quienes conocen a Dios, puesto que creen en su revelación, ven las «huellas de Dios» en la naturaleza, que se convierte para ellos en *parábola* del reino futuro de Dios. Ven en toda criatura, incluida la más frágil y pequeña («los lirios del campo y las aves del cielo»), una *promesa* viva de la gloria venidera. Todo el mundo creado del cielo y de la tierra es, pues, una única y gran promesa real del mundo futuro de Dios. La actual realidad terrenal se hace

transparente a la futura gloria divina, que debe revelarse en aquélla. Por eso, la creación en su conjunto y cada una de las criaturas en ella constituyen un «sistema abierto» a su verdadero futuro en el presente de Dios. Ha llegado el momento de que la teología evangélica, con ayuda de una «teología natural» de la fe como la mencionada, redescubra las auténticas dimensiones de la creación y de su futuro. Llegaremos a «vivir en conformidad con la naturaleza» el día en que descubramos a *Dios en la naturaleza* y aprendamos a respetar a la *naturaleza en Dios*.

Si descubrimos en la naturaleza de nuestro mundo las «huellas de Dios», entonces también podremos descubrir la «imagen de Dios» en nosotros mismos, que somos ciertamente un espejo aún más claro en el que Dios se manifiesta a sí mismo y en el que nosotros podemos reconocerlo, si es que conocemos a Dios y sabemos quién es. Por desgracia, la teología cristiana ha obstaculizado durante mucho tiempo este conocimiento al haber enseñado que el carácter de fiel retrato de Dios era cosa exclusiva del alma, no del cuerpo del hombre; que sólo el alma que tiene el dominio sobre el cuerpo responde a dicho carácter y lleva el sello de la semejanza divina, a pesar de toda la desemejanza terrena con respecto a Dios. Sin embargo, esto contradice la interpretación bíblica, según la cual Dios creó a todo el hombre a su imagen y semejanza: «varón y hembra los creó» (Gn 1,27). Al hablar de «varón» y «hembra», el relato bíblico alude a la entera constitución anímico-corporal de cada ser humano. La imagen de Dios no es el alma asexuada, ajena a la masculinidad o femineidad del cuerpo, sino la configuración entera del ser humano. Por eso la mujer y el hombre no pueden prescindir el uno del otro, y sólo juntos constituyen la perfecta «imagen de Dios» en la tierra. La comunidad humana es analogía divina y, a semejanza de Dios, ha de estar configurada por hombres y mujeres, padres e hijos... En la verdadera configuración —personal y social— del ser humano se com-

penetran e influyen mutuamente alma y cuerpo, consciente e inconsciente, voluntario e involuntario. El cuerpo no deja de hablar al alma[15]. Los impulsos y necesidades inconscientes influyen permanentemente en nuestro consciente. El cuerpo tiene su propio lenguaje y sus propios recuerdos, que con frecuencia son distintos de los recuerdos conscientes del alma. Por eso tiene también sus propias reacciones, que muchas veces difieren de lo que el ser humano pretende expresar y revelan algo distinto de lo que dice. Podremos, pues, volver a «vivir en conformidad con la naturaleza» cuando eliminemos las represiones individuales y sociales de que es objeto nuestro cuerpo por parte de la conciencia y la voluntad anímicas y lleguemos a una armonía viva con nosotros mismos y de unos con otros. Una vez redescubierta y recuperada, dicha *armonía* corporal y anímica con nosotros mismos y de unos con otros puede llevarnos, sin embargo, a un desacuerdo con las medidas disciplinarias de la civilización moderna, que nos enferman. Por eso habremos de buscar tanto más intensamente en nosotros dicha armonía de cuerpo y alma cuanto mejor percibamos la dignidad divina del cuerpo y, consiguientemente, reconozcamos al Espíritu de Dios *en* nuestro cuerpo, y a nuestro cuerpo *en* el Espíritu de Dios, como lo expresa Pablo con su lenguaje: «El cuerpo [es] para el Señor, y el Señor para el cuerpo... Glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,13.20).

Conviene, finalmente, contemplar por una vez desde *fuera*, no desde *dentro*, la moderna *civilización científico-técnica*, ese colosal proyecto de la humanidad. Vista desde dentro, la civilización moderna se alza por encima de la

15. La «terapia gestáltica» ha dado origen hoy a una nueva concepción de lo corporal que puede describirse como el «retorno del cuerpo». Cfr. D. KAMPER / Chr. WULF, *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt 1982; H. PETZOLD (ed.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn 1985.

naturaleza, dominándola con mil brazos y manteniéndola fuertemente asida con cien mil manos; con sus autopistas y sus líneas férreas, con sus enormes ciudades y sus zonas industriales, la civilización humana recubre la tierra como con una especie de tela de araña; el hombre parece estar arriba, y la tierra abajo. En cambio, desde fuera se ve de una forma totalmente distinta: las fotografias que desde las naves espaciales y los satélites artificiales se han hecho de la tierra muestran que la humanidad vive *en* este globo terráqueo, no *por encima* de él. Con su atmósfera y su biosfera, con la afluencia constante de la energía solar, con su regular movimiento de rotación, con sus temperaturas estables y las fluctuaciones regulares de las mismas, la tierra se asemeja a un *organismo vivo completo*, a un sistema abierto que recibe energía y se regula a sí mismo. Es la llamada «hipótesis Gaia», que ha sido desarrollada por *Lovelock* y *Margulis*.

En la historia de la evolución de este organismo vivo que llamamos «Tierra», el hombre, que no apareció hasta una fecha relativamente tardía, desarrolla sus diversas culturas *en* dicho organismo, pero no lo domina. Para su expansión y desarrollo, la humanidad no puede prescindir del funcionamiento del mencionado organismo total «Tierra», sino que tiene que armonizar y ajustar dicha expansión y desarrollo a las condiciones medioambientales. Cuando se ve esto desde fuera, entonces surge la pregunta de si la humanidad representará un colosal *tumor cancerígeno* para el organismo completo o si, por el contrario, la civilización humana evolucionará algún día hacia algo así como el sistema nervioso de dicho organismo.

«Vivir en conformidad con la naturaleza» significa armonizar y ajustar los ulteriores desarrollos de la civilización humana a las condiciones del organismo terrestre completo. La humanidad no ha descubierto aún el papel que le ha sido asignado en este «organismo completo»; por eso nos sería de gran utilidad reconocer y respetar la sabiduría

de Dios en las leyes y condicionamientos del sistema de la tierra y en nuestra propia constitución psicosomática. *Vivir en conformidad con Dios* significa vivir de un modo verdaderamente humano. Pero sólo podremos vivir en conformidad con Dios si vivimos también en conformidad con la naturaleza, en la cual y con la cual hemos sido creados y a través de la cual habla Dios con nosotros.

## 6. El Sábado del hombre: la terapia divina

El del domingo es un tema no resuelto y objeto de debate. Las modernas industrias de «alta tecnología» fomentan la implantación del trabajo dominical para poder lograr un mejor aprovechamiento de sus costosas máquinas a base de turnos de trabajo variables. Sus argumentos son muy claros: la presión de la competencia, en especial la del Extremo Oriente, es cada vez mayor; los puestos de trabajo peligran; los complicados procesos de producción no se pueden interrumpir el viernes para reanudarlos el lunes... Concretamente en Alemania, aunque está protegido por la Constitución, el día festivo parece irracional y excesivamente costoso desde el punto de vista económico. ¿Por qué no aprovecharlo de otro modo, si se demuestra útil?

Este debate público es motivo suficiente para que los cristianos se pregunten: ¿qué hacemos realmente el domingo y qué estima nos merece el día de descanso? El verlo exclusivamente como una mera interrupción del trabajo cotidiano ocasiona más de una dificultad a mucha gente, que no sabe qué hacer con el día festivo. Por eso abundan en muchas familias las peleas dominicales. La mayoría de los asesinatos familiares se producen los domingos por la tarde. No deja de ser peligroso, pues, tomarse un día festivo cuando no se sabe lo que hay que festejar. Es complicado imponer un día de descanso cuando no se sabe cómo descansar.

Nuestro día festivo se remonta al precepto sabático de Israel. Nuestro «domingo» procede de la legislación del

emperador Constantino del año 312. Desde entonces, el «día del Señor» debe ser ajeno a la actividad laboral. El domingo era, además, el día siguiente al sábado judío, que los cristianos habían celebrado desde el principio como el día de la Reusrrección de Cristo. Pero el transferir la legislación sabática de los judíos al domingo cristiano tiene en sí algo de forzado. El precepto de carácter general, «santificarás las fiestas», lo único que hace es borrar las diferencias internas. Por eso es razonable y conveniente contemplar de nuevo el sábado judío a través del prisma del domingo cristiano y redescubrir la sabiduría que encierra.

> «Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos; pero el día séptimo es día de descanso para Yahvéh, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad. Pues en seis días hizo Yahvéh el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvéh el día del sábado y lo hizo sagrado» (Ex 20,9-11).

Este mandamiento es el más largo de todo el Decálogo, y por eso, como dicen los rabinos, es el más importante. Pero es también el más hermoso, porque es un mandamiento en orden a la vida, y a una vida sana y dichosa. Es la fiesta de la creación, en la que ha de celebrarse cuanto de hermoso encierra la existencia. Y en este sentido es única, porque todas las demás fiestas religiosas del año eclesiástico conmemoran hechos de la historia de la salvación, pero no hay en ellas rastro alguno de la gloria y la bendición de la creación.

Vamos a considerar en primer lugar el mandamiento, para contemplar luego su motivación y, finalmente, tratar de comprender ambas cosas a la vez.

*El mandamiento* dice: «seis días trabajarás... pero el día séptimo... no harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo,

ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad...» El precepto del trabajo afecta de distinta manera a unos y a otros; el precepto del descanso, en cambio, es igualmente válido para todos. El sábado, todos son bendecidos por igual y con los mismos derechos: varones y mujeres, padres e hijos, patronos y trabajadores, nativos y extranjeros, hombres y animales. Todos ellos deben disfrutar por igual y colectivamente del descanso. Cualesquiera diferencias resultantes de la división y organización del trabajo quedan abolidas cada séptimo día de la semana. Nadie puede festejar el sábado a costa de otros. El sábado, o se celebra colectivamente o no se celebra en absoluto. El sábado se restablece la igualdad de todos los seres humanos y la comunidad creacional de éstos con los animales. Si bien es cierto que, según el relato de la creación, la definición del hombre como «imagen y semejanza de Dios» en la tierra conlleva el encargo de dominar sobre los animales, no es menos cierto que, según este 4.° mandamiento, dicho encargo se cumple y se consuma debidamente con el descanso colectivo del sábado.

Llama la atención, además, el hecho de que tanto el trabajo como el descanso se refieran también a la naturaleza. En aquel entonces, el «trabajo» consistía en el cultivo directo y físico de la naturaleza para obtener alimento, protección, vivienda, vestido y energía. El «descanso» del sábado no significa: «tómate un respiro y recupera las fuerzas», sino: «no debes hacer nada en absoluto; en este día no debes intervenir para nada en la naturaleza, sino dejar en paz los campos, los prados, los árboles y a los animales para que puedan respirar». El día de descanso no está ideado ante todo para los seres humanos, sino para la naturaleza por ellos cultivada. No tiene sólo un sentido terapéutico para el hombre extenuado, sino también un sentido ecológico para la naturaleza explotada por el hombre. En el día del sábado, la naturaleza no es para el hombre

un campo de trabajo, sino creación de Dios, a la que el hombre debe dejar descansar y ser lo que es, a fin de poder disfrutar con ella de la bendición que el Creador ha derramado sobre todas sus criaturas.

El día de descanso es el día de la no-intervención en la naturaleza, tanto la naturaleza exterior como la del propio cuerpo. Es, pues, la fiesta de la creación, en la que se descubre de nuevo la belleza de la realidad creada y se percibe el auténtico valor de todas las cosas, que durante el trabajo sólo se habían estimado en función de su utilidad. El sábado, en la relación de los hombres entre sí se posponen los intereses y proyectos comunes, se descubre el interés por el otro y se toma en serio al otro como persona. La noche del sábado se ha solido celebrar como la noche del amor.

Cuando enumdece el estrépito del propio trabajo, cuando el hombre deja de pensar en sus proyectos e intereses y aprende a disfrutar del sosiego, percibe algo que, de lo contrario, le pasaría inadvertido: la presencia silenciosa de Dios y su cercanía en la calma circundante. «Dios está presente, y todo enmudece en nosotros...», dice acertadamente el himno dominical del místico evangélico *Gerhard Tersteegen*. Espontáneamente brota el recuerdo de la experiencia de Dios vivida por el profeta Elías en el Horeb cuando, desesperado por la ineficacia de su mensaje y la impiedad de su pueblo, acude al monte santo del Horeb para buscar a Dios. Una vez en lo alto del monte, Elías presencia un violento huracán, «pero no estaba Yahvéh en el huracán»; luego se produce un temblor de tierra, «pero no estaba Yahvéh en el temblor»; a continuación ve un fuego en torno suyo, «pero no estaba Yahvéh en el fuego»; finalmente, percibe «un suave y susurrante silbido», como traduce *Lutero*, o «la voz de un silencio envolvente», como prefiere traducir *Martin Buber*, y se cubrió el rostro, porque allí sí estaba el Señor. Algo parecido a esta experiencia de Dios en el «misterio silente», como lo llamó *Karl Rahner*,

se da en la experiencia del sábado. El sábado es el día de la meditación.

El ritmo semanal de trabajo y descanso se inspira en el ritmo del propio Creador y de su entera creación. ¿Creó Dios el mundo en seis o en siete días? El problema no está en las cifras, que tienen un sentido simbólico y no literal. El problema es si la creación es una «obra de seis días», como ha solido llamarla la tradición cristiana, y qué fue lo que su Creador añadió propiamente con el séptimo día. Dios «remata» su creación el séptimo día, pero ¿cómo?; ¿qué es lo que le añade? La respuesta es sorprendente del todo. Propiamente, la actividad creadora concluyó el sexto día, como lo muestra el hecho de que, tras la creación del hombre, dice la Escritura: «Vio Dios todo cuanto había hecho, y vio que era muy bueno» (Gn 1,31). En cierto modo, el Creador prescinde de su creación: se distancia de ella, se coloca frente a ella para poder abarcarla con la vista, y entonces emite su juicio. Todo acto de creación o de producción significa salir-de-sí y agotar de algún modo las propias fuerzas. Todo artista deja su propia alma en cada una de sus obras; por eso no puede decirse que la haya concluido mientras no haya podido apartarse de ella y complacerse en ella. Sólo entonces puede dejarla estar tal como ha salido de sus manos, sin tratar de corregirla o mejorarla en absoluto. Al «hacer» le sigue el «dejar»; al «crear» le sigue el «existir». ¿Hay que llamar también «creador» a lo segundo? Cuando los hijos crecen, los padres saben que deben retirarse para que aquéllos sean libres y puedan llegar a ser ellos mismos. Por supuesto que el retirarse es muchas veces doloroso, pero también resulta sumamente creador para el hijo, que de ese modo queda en libertad para desarrollarse. Lo mismo sucede cuando el Creador pone fin a su creación, se aparta de ella, la deja en libertad tal como ha salido de sus manos y se complace en ella.

Ahora bien, ¿qué es lo que, al séptimo día, añade Dios aún a su creación, que en la tarde del sexto día ya le había parecido «muy buena»? Dios «remata» su obra descansando de ella y «bendiciendo y santificando» ese séptimo día (Gn 2,2.3; Ex 20,11). Dios suspende su actividad creadora y deja de intervenir en la creación. Dios descansa de sus obras y permite que éstas actúen por su cuenta. Y al descansar experimenta y, en cierto modo, «siente» a todas las criaturas que él mismo ha creado. Pero descansa también *en* sus obras, que existen ante él a la vez que él existe ante ellas, en una mutua presencia. Es lo que pretenden expresar los profetas cuando dicen que el cielo y la tierra se han hecho «morada» de Dios, en la que Dios encuentra su descanso (Is 66,1; Hch 7,49). Si Dios ha creado este mundo para morar y descansar en él, entonces el sábado, con el descanso de Dios, constituye en realidad la meta de toda la obra de la creación. Dios crea para gozar de dicho descanso; no descansa para volver a crear.

Con su descanso, el Creador *bendice* este séptimo día. En lugar de bendecir fuerzas u obras, se bendice un «día». En lugar de bendecir con su gracia, Dios bendice con su presencia reposada. Al bendecir un «día», se origina un ritmo en el tiempo que redunda en beneficio de todas las criaturas que viven en el tiempo. Un ritmo que es para todos por igual y común a todos. Si Dios bendice con su no intervención y su descanso, es para permitir que todas las cosas sean lo que son. Dios no imparte ninguna bendición mayor que esta su invisible, ilimitada, «ausente» y discreta omnipresencia.

Con su silenciosa presencia, Dios *santifica* el día séptimo. El sábado, pues, fue santificado antes de que el pueblo y la tierra de Israel fueran declarados «santos». Posteriormente, tras la segunda destrucción del Templo, el sábado se convirtió, de alguna manera, en la «catedral» de Israel, y el judaísmo en una «religión del tiempo» (*Abraham Heschel*). La santidad de Dios ya no reside ante todo

en un recinto, en una montaña o en una ciudad, sino en el sábado, dentro de un ritmo cronológico. ¿Y cómo se santifica este día? No a base de esfuerzos religiosos o morales, sino con el descanso y la distensión, cesando el hombre en toda actividad, de modo que pueda sentir cómo, simplemente, existe y está plenamente presente, y percibir las cosas y a los seres humanos en su dignidad y belleza de criaturas. La finalidad del obrar desaparece; la utilidad ya no desempeña papel alguno; lo de «el tiempo es oro» no tiene ya ninguna validez... El hecho mismo de existir, con independencia de utilidades y objetivos de todo tipo, es en sí mismo espléndido... El sábado es esta eternidad en el tiempo.

Si agrupamos en un todo el precepto y su motivación, lo que resulta es el siguiente cuadro:

Dios crea y da forma a un rico y polícromo mundo para celebrar el sábado, con todas sus criaturas, la fiesta de la creación. Por eso el sábado significa la consumación de la creación, la cual, sin el sábado, quedaría incompleta y carente de sentido.

El hombre puede corresponder a Dios, el creador del mundo, por medio de su trabajo. Pero, en rigor, el «tercio de comparación» del trabajo humano es el «obrar» divino, es decir, el dar forma y figura, no el «crear» divino, es decir, el llamar a la existencia. Ahora bien, el hombre corresponde aún más al Dios creador por medio del descanso del día séptimo, porque en ese día y con dicho descanso satisface al Dios que consuma, descansa y celebra. El día festivo no es para reparar las fuerzas para el trabajo y estar nuevamente en forma el lunes. Al contrario: los seis días de trabajo están al servicio de la fiesta de la creación.

¿Qué significa este vivir en correspondencia con Dios en el trabajo y el descanso? No significa ni expresa sino la dignidad del hombre, concretamente su fiel semejanza

con Dios. El «derecho al trabajo», por tanto, pertenece inalienablemente a la dignidad humana: la falta de trabajo profana la imagen de Dios en el hombre. Pero también pertenece a la dignidad humana el «derecho al descanso» en la fiesta de la creación. El «monstruo sin calma ni sosiego», el «Fausto» de Goethe y el «adicto al trabajo» de nuestros días, constantemente temeroso de salir perdiendo y nunca satisfecho, que siempre tiene que trabajar más y más y no es capaz de encontrar sosiego, son meras caricaturas de Dios, no su fiel imagen. En el divino ritmo de la creación —hecho de trabajo y descanso, de acción y celebración—, la vida humana corresponde a su Creador, se mantiene sana y permite vivir en paz a las demás criaturas.

¿Qué hacemos el domingo? ¿Qué valor tiene para nosotros el día festivo? Es ésta una pregunta mal hecha. Deberíamos preguntar mejor: ¿Qué dejamos el domingo? ¿Qué es lo que dejamos estar el día festivo? Para iniciar el discurso a este respecto, quisiera hacer una serie de propuestas personales:

Estamos habituados a pensar que el día empieza por la mañana y termina por la noche. Sin embargo, el relato de la creación habla de «noche y mañana» («Y atardeció y amaneció el día primero... segundo...», etc.: Gn 1,5.8.13.19.23.31). A mí, personalmente, me ayuda y me gusta comenzar el día festivo al atardecer del sábado y concluirlo en la tarde del domingo. De este modo se empieza el descanso en sábado, y al menos esa tarde se puede sentir algo del descanso sabático de Israel. Se puede respetar el sábado como el día de descanso de la naturaleza, y al menos pasar ese día sin respirar los gases de los automóviles ni escuchar el estruendo de las cortadoras de césped... En el recogimiento del fin de semana podemos percibir aquello de que «bien está lo que bien acaba», porque dicho recogimiento hace bueno lo que nosotros hemos hecho mal o hemos omitido. En esa tarde-noche

podemos también descansar a base de ejercicios «eutónicos», para sentir de nuevo ese cuerpo que somos. La razón instrumental cesa en su actividad, y la razón perceptiva capta de nuevo el fundamento de todas las cosas. De ese modo, en la mañana del domingo estamos preparados para celebrar el día de la resurrección de Cristo y, en él, el primer día de la nueva creación de todas las cosas, y para percibir aquel futuro en el que todas las cosas quedan consumadas, porque Dios viene definitivamente a gozar del descanso en su mundo. «Bien está lo que bien empieza», habría que decir entonces.

¿Se puede disponer del sábado y del domingo para realizar turnos laborales? Yo no lo creo, porque el sábado y el domingo no tienen nada que ver con el mundo del trabajo, sino con la dignidad y la autoestima de los seres humanos, varones y mujeres, padres e hijos, nativos y extranjeros, hombres y animales... Nos traicionaríamos a nosotros mismos si renunciáramos al sábado y al domingo. Hemos sido creados a imagen de Dios, no como esclavos del trabajo y del consumo. Somos hijos de Dios y no estamos sometidos a nadie. El sábado y el domingo pertenecen a Dios para que nosotros, los hombres, podamos convertirnos en bendición unos para otros y para la creación entera.

## 7. China, entre Tao y Mao[16]

En ningún otro lugar del mundo resulta tan manifiesta como en China la transición de la premodernidad a la modernidad. Todo el país es una gigantesca obra: de la cabaña al rascacielos, del camino de herradura a la autopista, de la aldea a la gran ciudad, de las comunidades agrarias a la sociedad industrial centralizada. El pueblo chino se or-

---

16. Impresiones y reflexiones a raíz de un largo viaje por la República Popular China en mayo y junio de 1986.

ganiza hoy, dentro de la historia del mundo, para pasar, de la cultura de la armonía con la naturaleza, a la cultura del progreso. Estos dos modelos básicos de cultura humana son claramente reconocibles. Y se comprenden los motivos para la abolición del antiguo sistema de vida asiático y las razones para adoptar la reciente fe europea en el progreso en forma de socialismo marxista-leninista. Pero también se observan las tremendas contradicciones sobre las que se asienta la moderna cultura del progreso, enfrentada a la naturaleza que la soporta; y uno se pregunta si se podrá, y de qué manera, recurrir a la sabiduría de la antigua cultura china para sanar las heridas del mundo moderno. Y, dado que, en definitiva, el problema fundamental del mundo moderno se concreta en las contradicciones entre la antigua cultura del equilibrio y la moderna fe en la historia, en las reflexiones que siguen voy a tomar pie de mis impresiones de un viaje por China para hacer una serie de consideraciones generales. Doy por superado el antiguo debate científico-religioso acerca de si el sentir religioso de los chinos se refiere a la inmanencia o está abierto a la trascendencia, y si el maoísmo actual ha de interpretarse de manera religiosa o de manera secular. Prefiero partir de los paradigmas de «equilibrio» y «progreso», porque con ellos se comprenderá mejor la unidad entre cultura, ideología y religión.

a. *La «naturaleza» como armonía*

Cuando el que visita Pekín entra en el antiguo palacio del emperador, en la llamada «Ciudad Prohibida», por la «Puerta de la Paz Eterna», tiene ante sí el punto central del «Reino del Medio», el centro del mundo. La estructura del conjunto refleja una perfecta armonía: todo se corresponde perfectamente: izquierda y derecha, altura y anchura, muros y techos, parte anterior y parte posterior...

No hay allí sucesión histórica ni diversidad alguna de estilos; lo único que hay es una armonía intemporal y

uniforme. Delante se alza el «Pabellón de la Armonía Suprema»; a continuación, el «Pabellón de la Armonía del Medio»; y más allá, el «Pabellón de la Armonía Protectora».

El ansia de «armonía» preside también, en el templo central del mundo chino, la antigua «religión política» del «Reino del Medio». En dicho templo, situado al sur de la ciudad de Pekín, predominan, desde el punto de vista arquitéctonico, lo «circular» y el número «tres»: el «Templo del Cielo» —que así se llama— se alza, con sus tres tejados circulares, sobre una superficie rectangular de tierra. Por su parte, el «Altar del Cielo», ubicado en el extremo meridional del mismo recinto, consta de tres terrazas circulares escalonadas, cada una de ellas con tres escalones, y cada uno de éstos, a su vez, formado por nueve (tres por tres) baldosas en círculo; etc. El círculo es símbolo del cielo, mientras que el rectángulo es símbolo de la tierra.

La idea básica de la «armonía» preside igualmente la antigua religión china del *I King*, o «Libro de las mutaciones». Sobre este modelo básico ha asimilado el pueblo chino las religiones extranjeras. Si hubiera que clasificar éstas *grosso modo*, habría que referirse al antiguo *taoísmo*, la religión de la armonía natural; al *confucianismo*, la religión de la armonía social; y al *budismo* —tanto el budismo «Amithaba» como el budismo «Zen»—, la religión de la armonía anímica interior. Ahora bien, no se trata de armonías preestablecidas y rígidas, como supuso *Leibniz*, sino de una especie de equilibrios inestables que comprenden la vida palpitante, los ritmos de la naturaleza y los ciclos de la historia, y mediante los cuales han intentado los seres humanos identificarse y vibrar al unísono con la vida, la naturaleza y la historia. Las diferencias de la historia y las contradicciones de la vida encuentran su formulación en el equilibrio inestable del *Yin* y el *Yang*. Los fenómenos naturales no son analizados en términos de átomos y relaciones, sino que se conciben integralmente por

medio de cinco procesos orgánicos fundamentales. Lo «uno» inconcebible se despliega en lo múltiple, y lo múltiple encuentra su armonía en lo uno: «El camino creó la unidad, la unidad creó la dualidad, la dualidad creó la trinidad, y la trinidad creó los diez mil seres. Los dies mil seres llevan el oscuro Yin sobre la espalda y el claro Yang en los brazos, y el aliento del vacío los armoniza» (*Tao te King*, 42).

La *realidad económica* subyacente a este ideal del equilibrio que preside tanto la religión como la cultura, es «el arrozal» (*E. Wickert*). Un pueblo que se alimenta de arroz depende del cultivo del arrozal. El arroz necesita agua y sol en abundancia. Los campos requieren un trabajo manual comunitario y un cuidado intensivo. Y, al igual que los campos dependen unos de otros para el riego, así también trabajadores y propietarios tienen una dependencia recíproca: nadie puede «comerle el terreno» al otro. El arrozal no es compatible ni con el principio capitalista de la competencia ni con el individualismo, sino que demanda «comunalismo» y pide trabajos cooperativos. La siembra y la recolección han de hacerse armonizar con las estaciones del año y los ciclos de la luna. Las fiestas religiosas son al mismo tiempo fiestas de la naturaleza que se autorregenera y da la vida. Las terrazas arrozaleras, verdaderas obras de arte con una antigüedad de milenios, son el resultado de una labor de incontables generaciones que han trabajado en ellas y vivido de ellas. Por eso se entierra a los muertos al borde de los arrozales: para que estén constantemente presentes a los vivos. Cada generación se siente unida a sus antepasados en el arrozal, como eslabones de una larga cadena. El viejo culto chino a los antepasados no es ninguna superstición, como pretendió un papa en el siglo XVII y como afirmaban los misioneros evangélicos en el XIX, sino la lógica veneración por aquellos que han trabajado antes en el arrozal y cuyo trabajo ha hecho posible la vida de los vivos. Y como el culto a los antepasados

incluye el compromiso de transmitir el arrozal a los hijos, dicho culto no es sino una estupenda expresión espiritual del «contrato generacional».

La *religión política* de la antigua China tuvo su reflejo, hasta 1911, en el culto al emperador. Cualesquiera que fueran las distintas influencias religiosas a las que diera cabida en su seno la corte china, el confucianismo siempre fue capaz de afirmar su primacía. Y su legitimación religiosa del poder sólo desapareció con el socialismo marxista-leninista-maoísta. Según la doctrina confucianista, los hombres y la tierra están gobernados por el cielo (*tian*), considerado como divinidad. Si todos los seres vivos siguen el «camino del cielo» (*tian tao*), entonces reinan la paz, el bienestar y la armonía. Entre el cielo y la tierra se encuentra el hombre, eje del orden cósmico y mediador de los ritmos y ciclos del universo. Este hombre es representado en la figura del «hijo del cielo», encargado de cumplir la misión celeste en el mundo de los hombres y en el mundo de la naturaleza. El «camino del soberano» (*wang tao*) coincide con el «camino del cielo» (*tian tao*) e irradia su poderoso efecto sobre todas las cosas, llevando a la humanidad y a la naturaleza de la tierra por la senda recta. Si el emperador fracasa en esta celestial empresa, entonces su autoridad deja de ser legítima, y otro más digno que él tendrá que cumplir su cometido. En cualquier caso, dado que es la misión recibida del propio cielo la que legitima al soberano, venerado precisamente como «hijo del cielo», la soberanía de éste se extiende sobre toda la tierra y todos los pueblos bajo la capa del cielo. Es, pues, una soberanía esencialmente universal. Por otra parte, sin embargo, debe ser análoga a la soberanía del cielo. Y, puesto que el cielo actúa sobre la tierra como *Yin* y *Yang* (es decir, no mediante la fuerza, sino mediante el equilibrio inestable; no tanto interviniendo directamente, sino más bien en virtud del peso de la propia existencia), de manera análoga el «hijo del cielo» actúa también su poder mediante

la irradiación y la fuerza de atracción que ejerce como polo situado en el centro del mundo; gobierna mediante la no-intervención activa (*wu wei*). Él no recurre a nadie, pero todos acuden a él, porque —en virtud de su «existencia central» y los ritos celestes que efectúa en el «Templo del Cielo»— hace posible la armonía de los hombres y la tierra con el camino del cielo. Y aun cuando, en la praxis política de la antigua China, un sistema legalmente regulado de recompensa y castigo garantizaba la observancia de las normas sociales, el «dominio no despótico» siguió siendo el ideal del emperador chino, gracias a su mencionada «existencia en el centro» y a su papel de constante mediador ante el cielo.

Los emperadores de China fueron tal vez los últimos *emperadores sacerdotales* del mundo. Mientras que en el Imperio Romano el título sacerdotal de «Pontifex Maximus» fue transferido por el emperador Gelasio I al papa, y la consiguiente diferencia entre el papa y el emperador comenzó a secularizar la política europea, en China se mantuvo hasta 1911 la unidad entre religión y política. En el confucianismo no hay diferencia alguna entre «sagrado» y «profano»: el emperador ocupa el vértice de una jerarquía patriarcal que estructura todo el Imperio. Y, del mismo modo que su función se derivaba de la dignidad del padre de familia, así también todo funcionario imperial y todo padre de familia recibían su autoridad de la autoridad del emperador. En la persona de éste se juntaban la suprema soberanía y la suprema dignidad sacerdotal, que debían ser reconocidas «bajo la capa del cielo», es decir, en toda la tierra y por todos los pueblos. En la primavera, y en su condición de «primer labrador», el emperador, al son de las flautas, trazaba con el arado los tres surcos sagrados sobre la tierra junto al «Altar de la Agricultura», que se encontraba en el «Templo de la Tierra». Ante el altar de los dioses del suelo y de los frutos del campo oraba al cielo por la fecundidad de la siembra y daba gracias por las

cosechas, porque sólo la bendición de la naturaleza garantizaba la paz del Imperio. Lógicamente, el «maestro de ceremonias» era uno de los más altos funcionarios imperiales. Y es que el llamado «culto al emperador» se basaba en el significado que éste tenía en el aspecto cúltico. El representante del cielo, responsable del universo entero, era la cúspide de la religión política. Y, lo mismo que él se postraba para venerar al cielo, así también debía rendírsele a él la debida pleitesía. Su autoridad sacerdotal requería la virtud de la sumisión, no sólo hacia él, sino también hacia sus imperiales antepasados y, sobre todo, hacia el «supremo señor del cielo», a quien él y todos servían y de quien recibían toda legitimidad. El ceremonial de la corte y los ritos sacerdotales del emperador permiten entrever la ansiada armonía del mundo de los hombres en la unidad del universo. La idea imperial china incluía la armonía entre cultura y naturaleza: el soberano humano es responsable de la paz, no sólo de los hombres, sino también de la naturaleza. En este sentido, podemos hablar de una idea de la soberanía ciertamente arcaica, pero, a pesar de todo, ecológica. La religión política se basaba en la armonía del cielo y la tierra. Era una *religión política natural*.

### b. *La «historia» como progreso*

El chino que nos sirvió de guía y de intérprete se llamaba *Ku* y era un culto e inteligente estudiante pekinés. Sin embargo, el *Tao te King* (el «Libro de Tao») le era totalmente desconocido, y tan sólo había oído hablar algo de Confucio en la escuela, aunque no lo había leído; me pidió que le prestara el libro «Las palabras de Buda», y lo leyó en un viaje nocturno que hicimos en tren desde Guilin hasta Wuhan. Su lenguaje y su ideología estaban inequívocamente marcados por las siguientes tesis: «China estaba tremendamente atrasada», y la revolución trajo consigo el «gran salto adelante»; la «Revolución Cultural», por su parte, acabó con los «cuatro atrasos»; China necesita el

«progreso» y no puede quedarse parada en la historia; la política de *Den Xiao Ping* sirve a la «modernización» de China según el modelo occidental y con la ayuda de las tecnologías occidentales.

A través de *Sun Yat Sen* entraron y se «chinificaron» las ideas burguesas de Occidente, y a través de *Mao Tse Tung* las ideas socialistas. Y no deja de ser notable que la ideología que consiguió arraigar en China no fuera la de los países altamente industrializados, sino el socialismo de los países subdesarrollados y recién accedidos a la industrialización. El capitalismo occidental había producido en China, a partir de la «Guerra del Opio», un efecto espantosamente devastador. En cambio, el socialismo ruso, el marxismo-leninismo, nacido en Rusia en una situación semejante, produjo en el pueblo chino un efecto liberador y prometedor. Los nombres de *Marx, Lenin* y *Mao* jalonan la trayectoria y la transformación de esta ideología, cuyos orígenes se remontan a la conjunción de la filosofía idealista alemana de la historia con la miseria del alienado proletariado industrial europeo, y cuyo contenido lo constituye el concepto moderno de «historia», con sus ideas del «progreso» y del «tiempo» lineal e inexorablemente abocado a una meta. El agente portador de esta ideología es el alienado proletariado industrial de las grandes ciudades, y la certeza de la misma se basa en el carácter inevitable del proceso evolutivo de liberación del proletariado y en el papel de protagonista de la historia que compete al *Partido* que guía a ese mismo proletariado. El objetivo es que la humanidad, autogobernada de manera unificada y centralizada, llegue a ser sujeto de su propia historia. Para comparar este concepto del mundo moderno con el antiguo concepto chino, vamos a poner de relieve algunas de sus principales singularidades, tal como aparecen para una visión occidental autocrítica.

La moderna concepción del mundo como «historia» nació, evidentemente, de las distintas revoluciones indus-

triales acaecidas en la modernidad europeo-americana. En la medida en que un mundo humano, proyectado y hecho por los humanos, se apartaba del mundo de la naturaleza, fue perdiéndose de vista la orientación del mundo humano a los ritmos de la naturaleza y a las leyes del cosmos. El devenir de la historia humana ya no se correspondía con el devenir de la naturaleza, porque aquél consistía ciertamente en someter a la naturaleza y explotar sus recursos, y no ya en la consonancia armónica con ella. La orientación en función de los objetivos fijados por los seres humanos ocupó el lugar de la orientación en función de la naturaleza. Ahora bien, cuanta más experiencia tienen los hombres de ser sujetos de la historia y más convierten a la naturaleza en objeto de conocimiento y de transformación, tanto más deben preguntarse por el futuro que pueda dar sentido a su experiencia histórica y finalidad a su praxis, igualmente histórica. Si el proyecto de futuro es claro, entonces pueden determinarse las metas y objetivos de cada uno de los pasos que se den en la historia de la realización de dicho proyecto. Pasos que reciben el nombre de «progresos» y que, como tales, se supone que siempre son pasos hacia algo mejor. Con el alejamiento del mundo humano respecto del entorno natural, el concepto cíclico del tiempo, que se inspiraba en los ritmos de la naturaleza, fue reemplazado por el concepto lineal. Pero, curiosamente, la idea del progreso propia de la primera era industrial fue insertada en un doble concepto de historia perteneciente a la antigua relación armónica entre cultura y naturaleza: por un lado, la historia progresiva del espíritu del mundo y, por otro, la historia humana del progreso. La historia humana, subjetiva, debe responder a las leyes y tendencias objetivas de la historia, si no quiere degenerar en pura arbitrariedad inhumana. Con esta duplicación ideológica se consigue legitimar la discutible y subjetiva historia humana a base de inatacables legalidades históricas objetivas, construyendo «la Historia» a partir de las diversas historias humanas en esta tierra y de las distintas secuencias del progreso. «La Historia» ocu-

pa el lugar del *tien tao*, la «voluntad celeste» o, como decimos los europeos, la «providencia divina». Para referirse a la «revolución», los chinos dicen: *ko ming*, que equivale a la aceptación de una de las misiones encomendadas por el cielo (*Julia Ching*). Sólo si se cree en «la Historia», se puede hablar de la necesidad objetiva del progreso y de la inevitabilidad del desarrollo pretendido, clasificar las fuerzas culturales bajo los epígrafes de «reacción» y «progresismo» y decir que «la Historia» da la razón a quienes realizan una praxis social correcta y les recompensa con el éxito, lo cual desemboca lógicamente en la tautología de afirmar que quienes tienen éxito en la Historia tienen razón. Gracias a Marx, la filosofía idealista de la historia y el pragmatismo histórico se han fundido en una ideología homogénea de la modernidad.

La *realidad económica* que subyace a esta concepción de la historia, la cual se impone a la religión y a la cultura, no es ya el arrozal, sino la fábrica. Tanto los obreros, que trabajan para la producción industrial, como los propietarios del capital, que se benefician de la misma, dependen de la cultura industrial. La producción se orienta a la optimización de la productividad laboral y del beneficio. Es preciso producir más y consumir más. Por eso la producción está programada para el crecimiento y la expansión, para la innovación y la acumulación de poder. Y como, en principio, es ilimitada, tiende a la universalidad. Una de sus principales fuerzas motrices es la «libre competencia» o la «lucha de todos contra todos». La industrialización, por consiguiente, conduce inevitablemente a la sociedad competitiva y al individualismo, y es la lucha por la penetración en el mercado y por el puesto de trabajo la que domina la escena. Como trabajador, ningún hombre depende de nadie. La familia ya no desempeña ningún papel. La comunidad de generaciones, orgánica y natural, es reemplazada por la libre asociación de los individuos particulares. Y la planificación familiar, que en el super-

industrializado Occidente tardó doscientos años en producirse, ha de ser introducida en las grandes ciudades industriales de China mediante la presión del Estado, cuya legislación fiscal fuerza prácticamente a los matrimonios a tener un solo hijo. Lo cual es, hasta cierto punto, necesario y factible en la gran ciudad, pero no en el campo. Por eso ha habido que suavizar dicha legislación para la población campesina. De todos modos, este fenómeno de la familia con un solo hijo, unido a la cremación obligatoria de los muertos, sin excepción posible, está liquidando probablemente la antigua cultura familiar china, a semejanza de lo acaecido en Occidente, donde la familia, como institución primaria de socialización y «naturalización» del individuo, está siendo disuelta. No sería malo que el pueblo chino y su Gobierno reconocieran los costes humanos de la «modernización» occidental, que no son otros que el desmembramiento, el aislamiento y el distanciamiento humano de unos hombres respecto de otros. ¿Acaso puede el «comité de calle» reemplazar a la comunidad rural, o el Partido a la familia, o la seguridad social del Estado a la solidaridad familiar? Por supuesto que la moderna sociedad industrial, con sus fábricas, su organización urbana y su Estado, debe responder de aquello que ha destruido: sus razones tendrá; pero ¿son los beneficios realmente mayores que los costes?

Con razón, las raíces religiosas de la cultura industrial occidental y de sus ideologías —ya se trate del capitalismo o del socialismo— se localizan en las llamadas *religiones abrahámicas*: el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Estas tres religiones son religiones de la esperanza y, por eso mismo, religiones de la existencia histórica, en las que la naturaleza desempeña un papel relativamente insignificante. El padre de su fe es *Abraham*, a quien «el Señor» habló de este modo: «Sal de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre,

que te servirá de bendición» (Gn 12,1-2). Para las tres religiones abrahámicas, esta salida de Abraham de su tierra, de su patria y de la casa de su padre, y su «larga marcha» por el desierto en busca de la patria futura, es el prototipo de la esperanza de dichas religiones en un futuro reino de Dios. Y, como se dice que en Abraham «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,3), estas religiones abrahámicas son religiones mundiales y, en principio, con vocación de universalidad: llamadas a extenderse «misioneramente» por el mundo entero en orden a preparar a todos los pueblos para ese futuro del reino de Dios. No son religiones que busquen el equilibrio de los hombres con su entorno natural a lo largo de las generaciones y dentro de la gran comunidad del Estado. Son religiones que preconizan el enajenamiento del hombre respecto de su pasado y de su presente, en aras del futuro aún mayor de Dios. En otras palabras, no son religiones de la naturaleza, sino religiones de la historia; no son religiones del equilibrio y la armonía, sino religiones del conflicto y la esperanza. Son —como lo expresaría un asiático— «religiones agresivas»; pero se han convertido en el fundamento religioso del desarrollo de las modernas ideologías industriales, que han elaborado el concepto de «historia» y están programadas para el «progreso» y la «expansión».

Un testimonio inequívoco al respecto es el paralelismo que se detecta a la hora de transformar las solemnidades y los días festivos. Cuando Israel llegó al país de Canaán, tomó las fiestas agrarias de la siembra y de la recolección, de los solsticios de invierno y de verano, y les dio un nuevo contenido: el recuerdo de su propia historia sagrada. Israel «historizó» las fiestas de la naturaleza. Pues bien, la sociedad industrializada ha hecho algo parecido: las fiestas históricas de la Revolución y el «Día del Trabajo» reemplazaron a las fiestas de la antigua religión. ¿Cómo se legitima el dominio político por parte de «la Historia»? Si

la andadura objetiva de la historia del mundo conduce desde el feudalismo, pasando por el capitalismo y el comunismo, hasta la «sociedad sin clases», verdadera meta de dicha historia del mundo, entonces ha quedado perfectamente trazada la correcta y adecuada praxis política. Es revolucionaria y «progresista» aquella política que responde a dicha tendencia objetiva de la mencionada Historia; en cambio, es reaccionaria y contrarrevolucionaria aquella política que se opone y se resiste a tal tendencia. El sujeto de la andadura objetiva de la historia del mundo es el género humano. En la actual sociedad de clases, los intereses de toda la humanidad están representados únicamente por el proletariado explotado e irracional y por los pueblos oprimidos del Tercer Mundo, los cuales, para organizarse en orden a su liberación, necesitan la guía del partido comunista, cuyos «cuadros» son los encargados de dar los pasos necesarios en esa andadura de la historia del mundo. No es difícil reconocer la analogía con la antigua religión política china: del mismo modo que el emperador ejecuta la voluntad divina respecto de toda la tierra bajo la capa del cielo, así también el partido comunista ejecuta la voluntad de la Historia respecto de todos cuantos viven en ella; y si fracasa en su misión, entonces pierde la legitimación de su poder, debiendo ser asumida por otros dicha misión. La religión política de la antigua China estaba íntimamente ligada a un concepto de «naturaleza» presidido por la idea de la armonía. La nueva ideología política, el socialismo marxista-leninista-maoísta, está metafísicamente inserta en un concepto de «historia» presidido por la idea del progreso. Desde el punto de vista de la antigua fundamentación de la autoridad, se trata de una ideología atea; en cambio, desde el punto de vista de su función legitimadora de dicha autoridad, es una ideología religiosa que, en lugar de la mística de la naturaleza, pone la mística de la historia; en lugar de un más allá celestial y por encima de nosotros, pone un futuro histórico delante de nosotros; y en lugar del equilibrio inestable entre el *Yin* y el *Yang*,

pone las contradicciones de la historia. Esto es lo que *Mao* trató de inculcar al pueblo mediante la «Revolución Cultural».

El antiguo *Tao* de la naturaleza reaparece en el nuevo *Tao* de la historia. Y otros distintos paralelismos podrían descubrirse entre la antigua religión y la nueva ideología política en China. Pero probablemente es más importante ver las diferencias, que en teoría radican en la moderna *eliminación de la naturaleza* del ámbito de la historia universal humana, mientras que en la práctica se concretan en la explotación de los recursos naturales y en la destrucción de la capacidad regeneradora de la naturaleza por culpa de la industria y sus grandes conglomerados. La hipoteca que esto representa para el medio ambiente y para la psicología humana crece en proporción a la densidad de población y se vuelve insoportable en ciudades con más de cinco o seis millones de habitantes. El verdadero futuro, es decir, el futuro de la supervivencia de la naturaleza y de la humanidad sobre la tierra, no depende, por tanto, de la continuidad del moderno proyecto de «la historia como progreso», sino de la conciliación de este proyecto con la sabiduría del antiguo proyecto de «la naturaleza como armonía». La sabiduría ecológica de la cultura del equilibrio interno y externo debe traducirse en el trabajo histórico por lograr el progreso igualmente interno y externo, a fin de llegar a un equilibrio entre naturaleza e historia, entre armonía y progreso, y que pueda brotar la paz. Por eso no es realmente tan paradójico como pueda parecer el hecho de que el *Tao te King*, el libro de *Lao Tse*, a la vez que ha caído en el olvido en la propia China, como algo anticuado y retrógrado, esté siendo objeto de continuas reediciones en el mundo occidental y goce de una amplia difusión y reconocimiento entre los movimientos ecológicos.

### c. *En busca de un compromiso viable entre «equilibrio» y «progreso»*

La historia humana tiene lugar dentro del marco de los condicionamientos cósmicos de la tierra. Por eso, la naturaleza no puede ser sojuzgada y explotada indiscriminadamente por el hombre sin que éste destruya el verdadero fundamento de su vida y, consiguientemente, a sí mismo. Tampoco puede ser «humanizada» sin desintegrarse. La naturaleza envuelve y sostiene al hombre y su cultura, los cuales sólo pueden sobrevivir si respetan el carácter propio y los derechos de la naturaleza. Por «naturaleza» entendemos el ecosistema-tierra, que a través de la atmósfera y la biosfera absorbe y transforma la energía solar, y con sus movimientos de rotación y de traslación garantiza la sucesión cíclica del día y la noche, el verano y el invierno, la lluvia y el buen tiempo... Estos condicionamientos cósmicos de la tierra, de una constancia digna de admiración, han hecho posible, desde hace millones de años, la vida en la tierra, y han sido generalmente respetados por las culturas humanas, que se han adaptado a ellos. Ha sido precisamente el moderno proyecto de la «civilización científico-técnica» el primero que ha suplantado y despreciado los condicionamientos naturales de la vida, hasta el punto de haber llegado, no sólo al «límite del crecimiento», sino también al límite de sus posibilidades cósmicas de vida. Si éstas se destruyen de modo irreparable, entonces, junto con el ecosistema-tierra en su configuración actual, desaparecerá también toda forma de vida en el planeta (y no sólo la vida humana, ciertamente). «La historia como progreso» sólo puede darse —y quizá estemos todavía a tiempo— si el concepto de «historia» se integra en un nuevo concepto de «naturaleza» que asimile la sabiduría del antiguo concepto de la misma y la transfiera al contexto básico del moderno concepto de «historia». No se trata de una vuelta arbitraria y romántica a la naturaleza, sino del progreso ecológico que es imprescindible para la misma na-

turaleza. El mundo industrial no puede sobrevivir en la forma en que lo ha hecho hasta ahora, porque se basa en la destrucción de la naturaleza. El mundo postindustrial será un mundo ecológicamente adaptado a la naturaleza. Una sociedad humana capaz de sobrevivir sólo es concebible sobre la base de un nuevo equilibrio con la naturaleza. Esa transición de la era industrial a la postindustrial, y del progreso histórico al nuevo equilibrio con los condicionamientos naturales de la civilización humana, es considerada por algunos investigadores como un «punto de inflexión» (*Fr. Capra*) y concebida con los viejos conceptos chinos del *Yin* y el *Yang*: tras de la masculina, exigente, agresiva, racional y analítica *era del Yang*, vendrá la más bien femenina, conservadora, sensible y sintética *era del Yin*. Si aquélla se estructuraba en torno al yo, ésta lo hará en torno a la sintonía con el medio ambiente. La transición se producirá espontánea y suavemente: «Después que el Yang ha llegado a su apogeo, se retira en favor del Yin; y una vez que el Yin llega también a su apogeo, se retira en favor del Yang», se dice en el *I King*, o «Libro de las mutaciones». La absurda acumulación de poderío nuclear, la creciente aniquilación de especies animales y vegetales, el agotamiento de los recursos naturales y el exterminio masivo de la vida humana en el Tercer Mundo, azotado por el hambre, demuestran con funesta y letal certeza que hemos llegado irremediablemente al final de una era en la historia de la humanidad. Las demoledoras contradicciones de la «civilización científico-técnica» en el moderno proyecto de la «Historia» resultan ya insuperables con las solas fuerzas inmanentes de dicho proyecto. No será la ulterior integración de la naturaleza en la historia humana del progreso, sino, por el contrario, la integración de dicha historia en los ritmos y ciclos del ecosistema de la tierra, la que podrá garantizar la supervivencia. Si se busca un equilibrio entre la cultura humana y la naturaleza de la tierra que sirva para la supervivencia de ambas, entonces hay que renunciar a todo centralismo, porque tal equilibrio no puede

definirse ni como antropocéntrico ni como cosmocéntrico. Más útiles que las concepciones centralistas son las que hacen referencia a la *alianza*, porque con ellas se equilibran también los intereses del hombre. Una alianza entre cultura y naturaleza no debe fijar rígidamente las relaciones, pero sí puede informar —incluso haciendo que se alternen rítmicamente los centros de gravedad— el «metabolismo» y la interpenetración recíproca de ambas esferas.

La armonía taoísta con la naturaleza mediante la integración no intervencionista de los hombres en ella, que se remonta a la cultura de la antigua China, coincide bastante con la moderna búsqueda de una cultura capaz de sobrevivir. «El no obrar contra la naturaleza hace que prosperen las cosas» (*Tao te King*, 43). La concepción mítica de la tierra como «madre de los diez mil seres» encierra aquella sabiduría que brota de la comprensión de los condicionantes ecológicos de la vida en la tierra: «Quien ha encontrado una vez a su madre se ha reconocido como hijo suyo» (*ibid.*, 52). Los seres humanos no son «dueños y señores de la naturaleza», sino «hijos» del ecosistema-«tierra». En el *wu wei* —obrar no a base de la acción, sino a base de existir intensamente— se refleja algo de la sabiduría del sábado bíblico: «Producir, pero no poseer; hacer, pero no confiar en lo que se hace; dirigir, pero no dominar: he ahí la virtud mística» (*ibid.*, 10). El paso progresivo e imperceptible de la «tecnología dura» a la «tecnología blanda» se esboza en el cap. 76: «Cuando el hombre nace, es tierno y débil; cuando muere, es duro y resistente... Realmente, la dureza y la resistencia acompañan a la muerte; la blandura y la debilidad acompañan a la vida». «Nada en la tierra es tan blando y débil como el agua; sin embargo, lo duro y resistente no aguanta sus acometidas. Lo débil vence a lo fuerte, lo suave vence a lo resistente» (*ibid.*, 78).

La moderna «civilización científico-técnica» ha fomentado hasta ahora las *organizaciones centralizadas*: las

áreas y acumulaciones industriales, los conglomerados urbanos, las gigantescas metrópolis, las grandes centrales energéticas, etc. Pero este fenómeno de centralización de las industrias y de la población sólo sirve para sobrecargar y arruinar el medio ambiente natural. Cuanto más densas son las áreas industriales, tanto más rápidamente muere la masa forestal, se contaminan las aguas y se envenena el aire. Por eso no tiene nada de progresista ni de razonable el seguir centralizando el poderío industrial. Si se quiere que el proyecto de la historia humana sobreviva, hay que descentralizar la civilización. Las modernas técnicas de comunicación hacen superfluas las lentas y pesadas centrales administrativas. La nueva posibilidad que se ofrece de aprovechar la energía solar va a dejar obsoletas las grandes centrales energéticas. Todo ello va a hacer posible también la descentralización de las organizaciones sociales y políticas del pueblo. Las regiones se independizarán respecto del gobierno central, y los municipios harán lo mismo respecto de los gobiernos regionales. La vida en comunidades de un tamaño abarcable acabará con el aislamiento y la alienación de unos hombres respecto de otros. El ideal taoísta, «un pequeño país y un pueblo escaso en número... tal vez con armas, pero sin motivo alguno para tomarlas» (*ibid.*, 80), no es ningún sueño idílico. *E.F. Schumacher* lo ha recogido en su célebre y prestigiado libro «Small is beautiful» («Lo pequeño es bello») y lo ha aplicado a la ansiada curación de los males de la gran ciudad moderna.

El concepto de «historia» empleado proviene de las *contradicciones* de la lucha de clases y constituye, en su forma socialista, la teoría práctica de la liberación de la humanidad a través de la autoliberación del proletariado. Si este empeño tiene éxito en un país y se puede —como en la China moderna— dar por concluida la lucha de clases, porque ya no hay clases en absoluto, entonces lo razonable es trasladar aquella *dialéctica de lucha* de las contradicciones a la *dialéctica de paz* del *Yin* y el *Yang*, con objeto

de no seguir tratando ya en la nueva sociedad las «contradicciones no antagónicas» como contradicciones, sino como movimientos que se complementan en el equilibrio inestable de la vida. La antigua mentalidad china de las armonías preñadas de tensión y dinamismo vuelve a ser de una incalculable significación para el nuevo paradigma de una sociedad en la que se dé un equilibrio perdurable con la naturaleza de la tierra y, en la medida en que dicho equilibrio se produzca, una sociedad postindustrial.